



د. مصطفى عبد الغنى

عمالقة وعواصف

إجابات لأسئلة محيرة

دار غريب
الطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة

عمالقة وعواصف
إجابات لأسئلة محيرة

عمالقة وعواصف

اجابات لأسئلة محيرة

تأليف

د. مصطفى عبد الغنى

طبعة مزيدة منقحة

دار غريب
للطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر اعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ادارة الشؤون الفنية

عبد الغنى، مصطفى

عمالة وعواصف: إجابات لأسئلة محيرة / تأليف مصطفى عبد الغنى. ط ١ ،
مزيدة ومنقحة - القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩ م.

ص ٢٤٠ : ٢٤٠ سم.

تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٤٦٣ ٠٣٥ ٤

١ - الأدب العربى - تاريخ ونقد.

١ - العنوان.

٨١٠,٩

الكتاب : عمالة وعواصف

المؤلف : مصطفى عبد الغنى

رقم الإيداع : ٣٩٤٨ / ٢٠٠٩

تاريخ النشر : ٢٠١٠

الترقيم الدولى : 4 - 035 - 463 - 977 - 978

حقوق الطبع والنشر والاقتباس محفوظة للناسر ولا يسمح بإعادة

نشر هذا العمل كاملا أو أى قسم من أقسامه ، بأى شكل من

أشكال النشر إلا بإذن كتابى من الناسر

الناسر : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع

شركة ذات مسئولية محدودة

الإدارة والمطابع: ١٢ شارع نوبار لاطوغلى (القاهرة)

ت: ٢٧٩٤٢٠٧٩ فاكس: ٢٧٩٥٤٣٢٤

التوزيع : دار غريب ٣ شارع كامل صدقى الفجالة - القاهرة

ت: ٢٥٩١٧٩٥٩

إدارة التسويق } ١٢٨ شارع مصطفى النحاس مدينة نصر - الدور الأول

ت: ٢٢٧٣٨١٤٢ - ٢٢٧٣٨١٤٣

والمعرض الدائم

www.darghareeb.com

تمهيد

هذه إجابات .. محاولة إجابات لأسئلة حائرة !!..

وهي إجابات لأسئلة حائرة سابقة نشرت جميعها فى نهايات القرن العشرين ، غير أنه مع اتساع دائرة الحيرة وتداعى الدلالات وتوالى الزمن - حتى الآن - فإننا نعيد النظر فى الإجابات السابقة ونضيف إليها ؛ بحكم امتداد الوعى، وتداعى الشهادة - الخاصة والعامة - ما يمكن أن نقرب به من ذلك ..

ويجب الإسراع بالقول هنا : إن كاتب هذه السطور لم يهتم برصد توالى الأسئلة وتداعى الإجابات بمنظور علمي صارم وحسب ، ولا باتساع دائرة الرؤية من قرن إلى قرن، وإنما امتد الاهتمام من الخارج إلى الداخل ، أي حصاد العمالقة وحصاد العواصف التي واجهتهم وإعادة تقطيرها عبر « شهادة » أخيرة هنا .

إننا نقدم فى السياق الأخير شهادة عبر مشاهد تؤكد الرصد والمتابعة وتسجيل المواقف، ومحاولة الوصول إلى إجابات عبر إعادة طرح الأسئلة، ومحاولة إعادة طرح الإجابات .. فى محاولة الوصول إلى شبه يقين عبر الوعى بالمنهج العلمى فى الرصد والتقييم .

وعلى هذا النحو ، اتسعت دائرة الشهادة بهذا المعنى من القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلى القرن الحادى والعشرين .

من طه حسين، وزكى نجيب محمود، وتوفيق الحكيم، وعباس العقاد .. إلى عبدالوهاب المسيرى، ومحمود أمين العالم، ومحمود درويش، ويوسف صديق، وصلاح جاهين .. وغيرهم ..

من طه حسين الذى قرأ عنه، والعقاد الذى قرأ له، إلى زكى لجيب محمود الذى اقترب منه، إلى توفيق الحكيم الذى عرفه عن قرب ، إلى أحمد بهاء الدين الذى عمل معه .. وهو ما يضيف إلى الوعى بالغائب والوعى بالحاضر ومحاولة التعبير عنه .. هذا ما سعينا إليه هنا ، قاصدين أن يكون جهدنا لوجه الله تعالى .

د. مصطفى عبد الغنى

القاهرة ٢٠٠٩

قبل القراءة

قبل القراءة

نلتقي عددًا من الشخصيات المعروفة تحاول أن تجيب عن عدد من الأسئلة المعلقة ، أو قل : هى أسئلة قديمة لكنها غير معروفة ، ولأنها معلقة ، وغير معروفة ، فإنها ستظل فى مقام الأسئلة التى تحتاج إلى جهد ودأب لم نحاولهما من قبل .

إذن نحن أمام الوضوح فى الأسماء ..

أسماء الأعلام ..

وأمام الغموض فيما نعرفه عنها ..

أو من (خطابها) الحقيقى ..

وهى لهذا تطرح أمامنا عددًا كبيرًا من الأسئلة ، منها :

- ماذا نعرف ؟

- ولماذا نعرف ؟

ومجرد طرح هذه الأسئلة يثير أمامنا مفارقة حادة ..

إنها مفارقة لم نتعود عليها بالنسبة إلى عديد من شخصيات المثقفين فى

مصر .

وهو ما يحتاج إلى توضيح أكثر :

فكلنا يعرف ، أو يعتقد أنه يعرف شيئًا ، أو أشياء عن جمال الدين الأفغانى ،

أو عبد الله النديم أو طه حسين .. أو غيرهم .

وكلها أسماء شائعة وتملأ الدنيا - كما قال المتنبى ، والأجدر أن نقول : من

منا لا يعرف الأفغانى والنديم والحكيم وطه حسين ؟ !

عمالقة وعواصف .. إجابات لأسئلة محيرة

الواقع ، أننا رغم هذا كله لا نعرف الكثير عنهم ..

ربما يكون هذا هو السبب الذى يجعلنا الآن نحاول توجيه الاتهام لهذا المفكر أو ذاك ، أو نجد ممن يتمون إلى التيار الأصولي أو العقيدي من يتهم التيار الليبرالي أو اليساري .

وربما يكون السبب - كذلك - فى هذه المعارك الوهمية بين مثقفينا ، التى تتخذ أشكالاً لا تمت بصلة إلى تقاليد المعرفة ، كما ترتبط بأى شكل بطبيعة القضايا الملحة التى نعيش فيها وتحتاج منا للمعرفة، لا التسرع وعدم الفهم الكافى ..

إن معرفتنا لا تزيد على الملامح العامة ، ربما التى يعيد تشكيل الخطوط فيها المثقف نفسه حسب هواه ، أو حسب ثقافته ، أو حسب انتمائه الموجه ..

إن المعرفة هنا لا تزيد على ما هو معروف أو شائع .. إن الأفغانى هو المثقف الثورى الذى جاء مصر فى سبعينيات القرن الماضى، فأحدث تأثيرات ما زالت تسرى حتى اليوم ، عبر إعادة تشكيل النسيج الفكرى لمحمد عبده ، ورشيد رضا، وأديب إسحاق، ويعقوب صنوع ، مروراً بتأثيره فى سعد زغلول، وطه حسين، والمويلحى، وأحمد أمين، وعباس العقاد، وصولاً إلى رواد الثقافة فى عصرنا .. إلخ .

الاختلاف فقط يتحدد فى: هل كان الأفغانى إسلامياً، أم كان ديماموجيا ؟؟

وحتى هذا الاختلاف يعود إلى تنوع المشارب وتعدد التيارات الفكرية واختلافها والذي لا يخلو من نزعة أيديولوجية فى أحسن الأحوال ، أو من مصلحة براجماتية فى أكثر الأحيان .

وما زلنا نُحدِّث أنفسنا ، أو نُحدِّث غيرنا ، وفى جميع الحالات تبقى الأسئلة معلقة :

ماذا نعرف ؟

وهو ما ينتقل بنا إلى السؤال التالى ؟

ولماذا نعرف ؟

نعرف - وهنا تبدأ الإجابة - أن هؤلاء لعبوا أدواراً مهمة في تاريخنا الحديث والمعاصر، ولكي نعيش في عالم كعالمنا لا بد لنا أن نعرف أكثر، فالمعرفة - وقد أصبحت مسألة بديهية - ..

قوة من يملك المعرفة يملك القوة.. رددناها كثيراً .

والمعرفة - في حالة كحالتنا الآن - لا بد أن يسلك لها طريق تعاد صياغة السؤال فيه صياغة جيدة أو جديدة .

السؤال هو البدء، والختام .

فإذا عرفنا كيف نسأل جيداً، وكيف نعيد صياغة ما نريد في شكل سؤال، نكون قد اقتربنا كثيراً من الإجابة / المعرفة، وما لم نجب عنه في عالمنا العربي كثيراً، وما لا نعرفه أكثر .

رغم أننا نزعم أننا نعرف الكثير من آن لآخر، وأنهار الصحف الكثيرة، والكتب الغزيرة ما زالت شاهدة على أزممتنا .

فلنترك الأزمة (ولنترك فقه الأزمة الذي يشيع الآن !) لنعود إلى سؤالنا الذي طرحناه منذ قليل :

لماذا نعرف ؟

السؤال يعود بنا إلى الحلقة المفرغة :

لكي نعرف..

أو لأننا لا نعرف ..

إذن، فمن يعرف أن جمال الدين الأفغاني يمكن أن يُعد رائداً للقومية العربية!! (هذه علامات تعجب وليس استفهاماً، فالإجابة غريبة على أسماعنا)، لقد عرفنا السيد جمال الدين ثائراً ثورياً أو إسلامياً أو ديماموجياً أو مُريباً (كما

حاول أن يقنعنا لويس عوض مثلاً ، وعرفنا جمال الدين - حين نحسن قراءة تاريخنا - على أنه رائد مُعاد للاستبداد ، غير أن وجه التوجه العربى والتأصيل له لم نعرفه فيه مصلحاً اجتماعياً .

الأفغانى رائد للفكرة العربية !! هذا لم نكن نعرفه .

أو لم نكن نعرفه كما سنرى عبر هذه الفصول .

وما يقال عن الأفغانى الغامض - وما أكثر وجوه الغموض فى حياة الرجل - يقال عن : طه حسين ، وعبد الله النديم ، وتوفيق الحكيم ، ويوسف إدريس .. إلخ فيما بعد .

وهو ما يحتاج إلى تفصيل أكثر :

- كيف كان رأى العام حول صاحب (فى الشعر الجاهلى) فى النصف الثانى من العشرينات حتى اليوم ؟

- ما موقف النديم - خطيب الثورة المفوه وتلميذ الأفغانى - ؟

- ثم ما موقف العقاد ابن العصر الليبرالى من ثورة يوليو عبر سنوات طويلة قبل رحيله ؟

- ثم من هو توفيق الحكيم الذى لُقِّبَ (بعدو المرأة) ، وصاحب (عودة الروح) ثم فى فترة تالية (بصانع الأقنعة) وصاحب (عودة الوعى) ؟

ما العلاقة بين الوجه والقناع ؟

ومن صاحب (البروباجندا) البارع طيلة حياته ؟

من رجل كل العصور ، وكل الزعماء وكل المذاهب .. إلخ ! ؟

- هل نصل إلى إحسان وإدريس .. ؟

إذن ، فما علاقة إحسان - على سبيل المثال - بالسياسة ؟

إنه لم يكتب فى السياسة حتى أجلس عنوة على مقهى فى الشارع السياسى فى السبعينيات بعد أن أُدخل السجن فى أزمة ١٩٥٤م ولم يخرج منه قط ، اللهم إلا إلى دروب كثية عرف فيها القصة، وهرب إلى الرواية ، واقترب من فن الكتابة الأدبية .

وحتى حين أمر الرئيس المؤمن فى السبعينيات أن يكتب فى السياسة لجأ إلى أسلوب أشبه بفن (الأبيجراما) .

هذا الفن الذى يدور فيه الحديث حول قضية معينة بين اثنين أحدهما من جيل والآخر من جيل ، بهدف التلغيز أكثر من الإفصاح .

وكان «إحسان» لم يخرج من السجن الحربى فى شتاء ١٩٥٤م حتى رحل .

ثم يحيرنا إمبراطور القصة القصيرة الغاضب المندفع ..

صاحب الضوضاء الكثيرة و(البروباجندا) فى زمن تال ..

ما علاقة يوسف إدريس باقتصاد !!؟

ما علاقة إدريس باقتصاد السوق، وشركة الدخان، وانفتاح السبعينيات الذى

وصل مداه السيئ فى الثمانينات بعد رحيله !!؟

ثم ، وهو سؤال أرجأناه إلى نهاية الكتاب ، من هو الأستاذ - حسين

هيكل؟ ما هى الأخطاء ، التى بدت على شكل أسئلة مستعصية على الإجابة، أو

أخطاء مستعصية على الفهم ، والإدراك ..!!

علامات تعجب أكثر من علامات الاستفهام .

هذه جملة من الأسئلة التى كُنَّا نظن أننا نعرفها ..

ولأننا لا نعرفها ..

ولأن الإنسان عدو ما جهل،

فنحن فى (حالة) لا نعرف فيها شيئاً عن فكرنا الحديث .
 والمفارقة تأتى من هنا.
 نعتقد أننا نعرف،
 ونحن لا نعرف،
 أو لا نعرف جيداً إجابة لسؤال واحد،
 أو لا نعرف جيداً صياغة السؤال لنصل إلى الإجابة،
 وهى حالة كنت أنا (على المستوى الشخصى) أسيراً لها فى أوقات كثيرة،
 ولمحاولة الخروج منها كتبت عن المثقف ،
 أو عن المثقفين فى عصرنا التعس الذى غابت فيه الوجوه وزادت الأقنعة
 واختلطت المسميات .
 سلكنا إلى المعرفة شتى الطرق :

..

من هذه الطرق عَرَفْنَا بعضها بالوثيقة (الأفغانى والعقاد ..) .
 وعرفنا بعضها الآخر بالوثيقة والدرس معاً .
 وعرفنا بعضها الثالث بالوثيقة والدرس والمقابلة، أو ما عُرِفَ علمياً (بمحضر
 النقاش) .

فنضيف إلى معارفنا النظرية مَصْدَراً حياً نستعين به على الغموض .
 وفى الوقت نفسه نكون حَذَرِينَ فى التعامل مع المصدر كيلا نسقط فى
 أحبولة (الحديث عن النفس) ونساق إلى ما يريده هذا الرجل أو ذاك .
 نكتفى بوضع اليد على المناطق المجهولة ،

أو إعادة الاكتشاف، وليست هذه المناطق المجهولة غير علامات استفهام ناقصة نحاول أن نعيد صياغتها للوصول بها إلى ما نريد .

لقد كنا حذرين أمام أثر التراكم الزمنى، أو سحابات الغموض، أو مراوغة الاعتراف الذاتى وهو ما فعلناه حين أشرنا إلى تحديد السؤال .

لتحديد الإجابة ، أو الاجتهاد فى تحديد الإجابة ، فالإجابات التى نصل إليها - بهذه الصورة - تجهد كثيراً للاقتراب من الحقيقة، أو تصبح هى جزءاً من الحقيقة ، وهو غاية ما نسعى إليه من هذا الجهد .

من أجل هذا ، لم ندخر جهداً ، ونحن نسعى إلى الحقيقة .

سعيانا إلى قراءة الأرشيف الفرنسى فى المكتبة الأهلية بباريس ، والتعرف على الوثائق الروسية فى مظانها الأولى ، والعيش لفترة فى بعض دور الوثائق أو المحفوظات المصرية التى عرفناها فى مصر . كما لم نتردد للعودة إلى بعض المصادر الأخرى للحصول على بعض الأوراق الأخرى ، أو بعض الخطب التى ألقيت أمام أحد الزعماء، ولم تنشر فى داخل مصر بالنص ، وهو ما حدث بالنسبة للعقاد على سبيل المثال .

استخدمنا عديداً من الأساليب والمناهج والطرق لنحاول كشف بعض الملامح المظلمة لدى مثقفينا .

وكما حاولنا أن نعرف ، فالمعرفة قوة - كما يقول الفيلسوف بكون - كذلك حاولنا أن نسمع من عديد من أولئك المثقفين الذين كتبنا عنهم ، امتلاكاً للحكمة التى قرأناها على المعابد الإغريقية : اعرف نفسك بنفسك، وقبلها كانت معروفة على جدران المعابد الفرعونية، فمعرفة الآخر تقود - بشكل ما - إلى معرفة الذات، وهو طريق خبئ لم نحاول أن نكشف عنه هنا .

بقى أن نقول: إنه لهذا ، أو من أجل هذا .. سعيينا إلى هذه الشخصيات من المثقفين لنعرفهم أكثر ، فنحن لا نعرف عنهم شيئاً - كما نعتقد أو نجزم - ونحن لا نريد أن نعرف أكثر مما عرفنا فهذا يكفى .

وهذا الأمر يزيد خطورة لا يمكن حصرها فى زمن تحاصرنا فيه (ميديا) الغرب المتوحشة وصناديقه الكثيرة (كصندوق النقد) ومنظّماته المتوالية (كمنظمة التجارة المعروفة بالجات) ومصطلحاته المخادعة من أمثال (الديمقراطية) و (حقوق الإنسان) ثم ها نحن قبل هذا وبعده فى عصر العولمة (= الأمركة) .

ثم ها نحن وقبله نسعى لأن نعرف أنفسنا ، ونُرسِّخ قيمنا الثقافية قبل أن يكتسحنا عصر الغرب المُستبد البغيض .

فهل - يا ترى - حاولنا أن نسهم فى هذا ؟

هذا ما سيراه القارئ الكريم ..

والله الموفق

د. مصطفى عبد الغنى

القاهرة - ١٩٩٨



الاتجاه القومي عند الأفغانى

« إن الحكمة قضت أن تكون الحواس البشرية المعروفة خمسًا ، وأن يكون للإقليم خواص خمس . بها تميزت الشعوب .. أما الخواص فأربع منها ما يستمد من طبيعة الإقليم ، والخامسة تطرأ فتؤثر، وهى: « الدين » ، و« اللسان » ، و« الإخوان » ، و« العوائد » ، والإقليم، وأثره فى المجموع .. وتحت هذه المؤثرات تحصل للأقوام ميزة ، وتتأصل فيهم محبة البقاء على مألوفهم والذود عنهم ».

جمال الدين الأفغانى

لم يكن رصد الاتجاه الإسلامى عند جمال الدين الأفغانى فى القرن الماضى يعنى غلبة هذا الاتجاه . إنما يعنى تبلوره - عبر أحداث عاصفة - وتطويره عبر الاتجاه القومى الصاعد - الوطنى أو القومى - عبر منظومة أفغانية براجماتية دالة .
أيضاً لم يصل اليأس درجة جعلته يستبدل بالعقيدة السياسية اتجاهاً آخر ، وإنما هو الوعى بما يمكن أن يلعبه الواقع بتياراته واتجاهاته فى إحداث التغيير الذى يطلبه ، وفى خلفية المشهد دائماً المجتمع المثالى .
وهو ما يحتاج إلى تفصيل أكثر .

إن من يرصد (خطاب) جمال الدين الأفغانى فى القرن الماضى يرى أننا أمام عدة مفاهيم . فهناك المسألة الشرقية، والجامعة الإسلامية أو «رابطة الملة»، واتجاه القومية المصرية، فالقومية العربية .. إلخ وهو ما يعنى تداخل الدوائر وتبدلها حسب تغير العصر وحاجاته .

والواقع أن تداخل المفاهيم، وتناقضها كانا يشيران إلى أن البلاد كانت وشيكة الخروج من العصر العثمانى ، ومن ثم فإن النزعة التى غلبت على فكر الأفغانى كانت - فى المقام الأول - تعنى التوصل بأية عناصر فكرية أخرى لا تتناقض مع الفكرة الرئيسية، وإنما توظف لتطورها الجديد ، فالجامعة الإسلامية بتعبير د. محمد محمد حسين كانت هى : « النزعة الغالبة على تفكير العصر ، حين لم تكن الفكرة القومية بمعناها الحديث قد سيطرت على الأذهان ، وحين كانت العاطفة الدينية هى المسيطرة على القلوب والأفهام »^(١) .

كانت الغاية هى تحرير الشعوب الإسلامية من عنت الاستعمار الغربى .

وكانت الوسيلة تلمس أى اتجاه - بما فيه الاتجاه الإسلامى - للوصول إلى هذه الغاية وعبوراً فوق مفاهيم كثيرة ، فإن قضية الاتجاه الإسلامى كانت من أهم الدوائر التى مثلت الركيزة الرئيسية فى مشروع الأفغانى ، ثم تداخل معها الاتجاه القومى - فيما بعد - بدرجاته .

وهو ما يقتضينا أن نتمهل عند هذا الاتجاه الإسلامى قبل أن نفرغ إلى تطويره فيما بعد ..

بدهى أن دائرة الفكر الإسلامى كانت أكثر ما يشغل جمال الدين فى النصف الثانى من القرن الماضى ، إذ رأى منذ البداية أنه يستطيع أن يخوض - فى مجتمع إسلامى بأية وسيلة - معركة ضد التدخل الأوروبى فى شئون العالم الإسلامى خاصة الهند ومصر ، ويزيد من هذا أن مطامع الغرب كانت قد بدت تظهر أكثر شراسة وهيمنة عبر فرض الديون والهيمنة على الحكام والتضييق على الصحف ، واستبداد (أمراء المسلمين) أنفسهم ، وهو ما يفسر موقف جمال الدين العنيف فى ذلك الوقت فى استخدامهم للدين الإسلامى بوسائله التى دبت فى نشاطه الصحفى والسياسى وصولاً إلى تفكيره الجاد فى العنف الدموى** خاصة وأن هذه العقيدة كانت قادرة - فيما يرى - على إيقاظ الشعوب من النوم والغفلة والفساد والتقاليد السيئة Superstition ، أو الرواسب القديمة .

ولتعميق هذا الاتجاه لدى الأفغانى أنه ارتبط لديه فى ممارساته أيضاً بالمسألة الشرقية ، فارتبطت هذه المسألة بالعقيدة ليكونا المكون الذى يمكن به تحريك الملايين من المسلمين ضد مطامع الغرب .

وعلى هذا بدت الدعوة الإسلامية لدى الأفغانى كأنها فى صراع يمتد بأثره إلى الوراء ، حيث الحروب الصليبية فى العصور الوسطى^(٢) ، خاصة أنه فى كل فترة كان يحاول اهتبال اهتمام أية دولة إسلامية بالإسلام كوسيلة للسيطرة ، وهو ما يفسر انحيازه إلى الخلافة العثمانية (تعامل طويلاً مع السلطان عبد الحميد) فقد خيل إليه أنه يستطيع إقناع الخليفة بتوحيد السنة والشيعة، وهو ما جعله يتعامل مع عدد كبير من المثقفين والإسلاميين، وحتى التنظيمات الإسلامية ، أيضاً فى فترة من فترات حياته وارتباطه بالخديو إسماعيل حين خيل إليه أن حاكم مصر قادر على بناء إمبراطورية إسلامية قوية، وإن اتخذ موقفاً مغايراً فيما بعد .

وعلى هذا النحو نستطيع فهم تطور الفكر الأفغانى من الاتجاه الإسلامى بأساليب مختلفة تراوحت بين الاستمالة، إلى العنف الدموى، إلى اهتبال فرصة

الحركة القومية الوطنية فى مصر فى السبعينيات للإفادة منها فى مخططه ، ومن ثم كان تشجيعه للحركة الوطنية مساعداً لها على اليقظة والتنبه لما يحدث حولها .

وهذه هى الفترة التى وعى فيها «ألبرت حورانى» الأثر الذى تركه الأفغانى فى الحركة الوطنية فى مصر، وما آلت إليه حين قال فى موقفه من المصريين: إنه «علمهم أموراً كثيرة أخرى أخطر من التدخل الأوروبى والحاجة إلى الوحدة الوطنية لمقاومته ، والسعى إلى وحدة أوسع للشعوب الإسلامية ، والمطالبة بدستور يحدد من سلطة الحاكم، وشجعهم على الكتابة وإصدار الصحف وتكوين رأى عام، وهكذا أسهم - بواسطتهم - فى تحريك الاختلاجات الأولى للوعى القومى»^(٣) .

وعلى هذا النحو ، كان من السهل تصور ظهور الدوائر وتلاشيها فيما بينها ، فبينما كانت الدائرة الإسلامية أظهر هذه الدوائر وأهمها لديه ، وتداخلت معها الدائرة الوطنية ، وبدأ نمو القومية المصرية فى مصر فى السبعينيات عبر أحداث كثيرة انتهت بنفى الأفغانى وسقوط مصر فى قبضة الغرب ، ولم تلبث الدائرة الثالثة أن بدأت تتهاوى أكثر مع إرهابات الوعى القومى التى تراكت أكثر فى نهايات القرن التاسع عشر ، وأكثر ، منذ بدايات القرن العشرين .

الاتجاه القومى - الأول :

كان الاتجاه القومى - الوطنى أكثر ما عبر عنه الواقع المصرى فى الفترة التى قضاها الأفغانى فى مصر (١٨٧١ - ١٨٧٩) وقد ظهرت فى عديد من الملامح والمؤسسات والجمعيات، من ذلك ما عرفنا من إنشاء صحف كثيرة وتكوين (الحزب الوطنى)، وما لبث أن لحقت به جمعية (مصر الفتاة)، ونشاط البرلمانين بشكل لم يشهد من قبل ، وكان القاسم المشترك بين كل هؤلاء هو نشاط الأفغانى الذى كان وراء العديد من هذه الأنشطة سواء بتوفير الرخص للصحف ، أو التعبير بشكل حاد وثورى فى (خطب) كثيرة عن الواقع الجديد .

ويظل هذا كله جزءاً حميمياً من حركة الاتجاه القومى التى تبلورت فى مصر - فيما بعد - ومن ثم ، وسوف نتمهل عند بعض هذه الثورات .

(أولا) الصحف المصرية :

لا شك أن جمال الدين سعى إلى إنشاء الصحف للإفادة من الاتجاه الوطنى الصاعد، إذ ساعد أديب إسحاق وسليم النقاش فى الحصول على رخص جريدتى (مصر) و(التجارة)، وشارك فى التحرير، كما دفع بتلاميذه ومريديه للمشاركة فيها مثل: الشيخ الأستاذ محمد عبده ، وتلميذ الأفغانى النجيب إبراهيم اللقانى .

أيضاً أسهم فى مساعدة سليم العنحورى على الحصول على ترخيص صحيفة (مرآة الشرق) .

الأكثر من ذلك أن جمال الدين قام بتأسيس مطبعة سماها الاتحاد لتصدر فى نهاية السبعينيات جريدة سميت بالنحلة The Bee فى لندن؛ لمقاومة الاستعمار البريطانى من منطلق وطنى، كذلك كان وراء إنشاء جريدة (أبو نضارة) وأخواتها بعد ذلك ليعقوب صنوع ، فضلاً عن اشتراكه فى الكتابة فيها وتوجيه عديد من الكتاب فيها ليشاركوا أيضاً ، لتعميق نفس هذا الاتجاه بالوطن.

وعلى هذا فالملاحظة الأولى هنا ، أن تطور مفهوم الوطن اتخذ شكلاً إيجابياً سواء فى تشجيع المسيحي واليهودى والمسلم^(٤) فى إنشاء الصحف ، أو فى منحها أسماء إقليمية خالصة تنم عن الوطن والاعتزاز به ، فضلاً عن القضايا التى عرض لها ، إذ شغلت بالقضايا الوطنية التى تعانى منها البلاد تنقد سياسة الحكومة، وتندد بمواقفها الضعيفة المفرطة فى حقوق المواطنين، ثم مهاجمة الإنجليز قبيل الاحتلال وبعده بعنف ، ونشطت المعارضة للحاكم المستبد سواء من المثقفين أو النيابيين والشعراء .

وعلى هذا النحو فإن مراجعة صحف هذه الفترة سترينا كيف كانت آراء الأفغانى ومواقفه وراء اشتداد الاتجاه الوطنى الصاعد بين المصريين ، وفى الوقت نفسه ، نمو الإحساس بقيمة الوطن إلى حده الأقصى .

وقد نجح جمال الدين فى فرض أفكاره، وتداولها فى هذه الصحف ، وتسجيل خطبه والتحريض بها فى القضايا الوطنية .

(ثانيا) الحزب الوطنى :

وأعلن الحزب الوطنى أوائل عام ١٨٧٩ ، أى قبل أن يرحل إلى الخارج بفترة بسيطة ، كان الأفغانى عضواً عاملاً فيه ، ومتحدثاً باسمه ، ودخل فيه الكثير من العلماء والنواب منهم محمد عبده والسيد عبدالله النديم وأحمد محمود وحسن الشريعى .. وغيرهم قد تردد على لسان الحزب الوطنى المصطلح المعروف (مصر للمصريين) .

ومع أن الحزب لم يعارض العلاقة بين مصر وتركيا ، فإنه حرص فى الوقت نفسه على أن يحافظ على امتيازات بلاده الوطنية بكل ما فى وسعه ، ويقاوم من يحاول إخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية ، وكان رجال الحزب يرون أن نظام المراقبة الثنائية وقتى ، ويأملون فى قرب اليوم الذى يرون فيه مصر بيد المصريين ، وقد كان من أهم مطالب الحزب المطالبة بإطلاق الحريات الكافية للنواب المصريين وتقوية الجيش وزيادته حتى يستطيع الدفاع عن بلاده^(٥) .

وقد كان دور الأفغانى مؤكداً فى تمثيل هذا الحزب ، أو الحديث باسمه أو نقل خطبه فيه إلى الصحف كما سنرى .

(ثالثاً) دور الأفغانى :

وتؤكد كل المصادر أن دور الأفغانى فى تجسيد الاتجاه الوطنى فى الدائرة الإسلامية الأوسع لا يمكن إنكاره ، لقد ظهر فى مقاومة الحكم المطلق بالقدر الذى ظهر به فى تحديه للإنجليز ، وتحريض الوطنيين سواء كان ذلك فى فترة حكم إسماعيل أو - حتى - فى عهد توفيق حيث بدا أن الثورة العرابية كانت امتداداً أكيداً لهذا الاتجاه .

ومن الأمثلة التى تؤكد دور الأفغانى فى تأكيد المواطنة خطبته الشهيرة بالإسكندرية بعنوان: (حكيم الشرق)^(٦) - وفى هذه الخطبة - النص فى الملحق - يبدو فيه الأفغانى وهو يعبر عن ضيقه بالتعصب والاستبداد داعياً الحاضرين لتأسيس حزب يحمى الوطن ويحمى حقوق البلاد ويصون مجدها ، وبنجاح هذا الحزب يكون للمصريين لغة مشتركة سليمة العبارة وتتحقق هذه الأهداف الثلاثة: إشعال الحماسة وإنشاء حزب وطنى وإحياء اللغة العربية . وكان التحريض منه

لاستكمال شكل الحزب، فدعا إلى قاعات اجتماع يشيد فيها الخطباء بأمجاد الماضى ويعرفون الشعب بحقوقه وواجباته .. كذلك دعا إلى صحافة وطنية .

وعلى هذا النحو ، فإن خصوم الأفغانى أنفسهم لا ينكرون دوره الحثيث فى تأكيد الوطنية متمثلة فى إبراز القوميات ، التى يسميها الجنسيات فى نهضة الأمم، وإدانتها للتعصب الدينى واستبداد الحكام، ودعوته لإنشاء حزب وطني يحمى النظام النيابى ، ودعوته لحرية الاجتماع وحرية الصحافة وتعليم المرأة ، والأخذ بأسباب الحضارة الغربية تأكيداً لقوة الوطن وتعميق اتجاهها ، وما لبث أن أنشأ جمعية أخرى باسم (مصر الفتاة) فى نفس العام أسهم فى إنشائها وعاون على إصدارها بالإسكندرية .

وقد كان للهجة الأفغانى من العنف لتأكيد الهوية الوطنية ما لا يمكن إنكاره، وعلى سبيل المثال ، ففي ترجمة سليم العنحورى لجمال الدين نلاحظ أن الأفغانى لا يكتفى بطبقة المثقفين . بل يتوجه إلى الجماهير ، ليصبح فيهم أكثر من مرة ليوقط النوازع الوطنية ، حيث يقول فى إحدى المرات :

« إنكم معاشر المصريين قد نشأتم فى الاستعباد ، وربيتم بجحر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة (الهكسوس) حتى اليوم ، وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين ، وتسجنون لوطأة الغزاة الظالمين ، تسومكم حكوماتكم الحيف والجور ، وتنزل بكم الخسف والذل ، وأنتم صابرون بل راضون ، وتنزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتحلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط وأنتم فى غفلة معرضون ، فلو كان فى عروقكم دم فيه كريات حيوية ، وفى رؤوسكم أعصاب تتأثر، فتثير النخوة والحمية لما رضيتم بهذا الذل والمسكنة ، ولما صبرتم على هذه الضعة والخمول ... (و) .. هبوا من غفلتكم ، اصحوا من سكرتكم ، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول ، عيشوا كباقي الأمم أحرارا سعداء .. »^(٧)

على أننا لا نريد أن نسهب طويلاً حول الاتجاه الوطنى هنا ، فرغم أن هذا الاتجاه ارتبط كثيراً بظروف مصر ، ونمو الاتجاهات الحضارية ، وتعميق الاهتمام بالوطن والتاريخ والجنسية وما إلى ذلك ، فإنه كان يختلط بالدين إلى حد بعيد

وهو ما يمكن أن نوافق عليه محمد حسين فى أن الدعوة الوطنية التى كانت مختلطة بالدين كافية للتأكيد على أن الاتجاه الوطنى لم يخرج عن الدائرة الإسلامية بعد ، وإن بدت مساحاته شاسعة وأكثر ظهوراً ، وهو ما يبدو فى كتابات الأفغانى وتلامذته وإلى ما بعد قيام الثورة العراقية بكثير^(٨) . وبشكل أكثر دقة ، كان من الصعب - وهو ما نشدد عليه من آن لآخر هنا - تجاهل عامل الدين إذ كان يقينه أنه من أهم العوامل الأخرى التى تصنع الوطنية وتؤكد على وجودها^(٩) .

الاتجاه القومى - الثانى :

والملاحظ أن الفترة التى عاشها الأفغانى فى الهند أثرت كثيراً فى فكره . ففى الهند عاش مشهداً ثقافياً عريضاً تعددت فيه الديانات والمذاهب والأجناس ، وفى الوقت نفسه شهد استبداد الإنجليز والأعبيهم فى استخدام العصبية المتنافسة فى إحكام السيطرة الغربية ، وتواطؤ أمراء الشرق وخداعهم (وهو ما يلاحظه من يقرأ كتاب نيكى كيدى Nikki. R. Keddie) .

وقد أسهم فى تصاعد التيار القومى بين الأجناس المتباينة وتعدد الأجناس المختلفة، وهو ما تبلور أكثر فى الوطن الواحد . ثم الأجناس المختلفة فى الأوطان المتقاربة ، وهو ما اقترب به من تداخل دائرتى القومية المصرية مع القومية العربية وفى الوقت نفسه لم يغفل - قط - تأثير الاتجاه الإسلامى .

لقد ظلت الدائرة الإسلامية تهيمن على المشهد العام ، لكن تداخل دوائر أخرى معها الآن يمكن بالعمل معاً مجابهة تحدى الغرب الأوروبى المستعمر .

وقد يكون من المفيد قبل أن نمضى أكثر فى الاتجاه القومى أن نشير إلى المعركة التى دارت بين الأفغانى وبين المستشرق الفرنسى «أرنست رينان» على أثر إلقاء هذا الأخير بالسوربون محاضرة ضمنها أفكاراً عنصرية ضد العرب والمسلمين، وقال فيها :

- إن الديانة الإسلامية بما لها من نشأة خاصة ، تناهض العلم .

- إن الأمة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة ولا للفلسفة .

وعلى هذا النحو راح «رينان» يتهم الإسلام والعرب بالقصور الفكرى وعدم حرية العلماء، بهدف أن ينتهى إلى نتيجة خاطئة هى أن التراث الإسلامى ليس غير إنتاج لشعوب غير إسلامية .. كما أنه يتفنى معه القول إنه إنتاج عربى لشعوب تعربت بالحضارة واللغة والولاء .

وبعد أن يوضح الأفغانى فى رده على النقطة الأولى الذى أنهاه بأن «رؤساء الكنائس الكاثوليكية لم يلقوا أسلحتهم بعد ، كما أعلم ، وهم عاكفون على ما يسمونه بالتدليس والضلال » لينتهى بسرعة إلى ما تلاها إذ قال :

« وأما النقطة الثانية ، فالكمل يعلم أن الشعب العربى خرج من حال الهمجية التى كان عليها ، وأخذ يسير فى أثر التقدم الذهنى ، ويغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا فتوحاته السياسية ، وقد تمكن فى خلال قرن من التكيف مع العلوم اليونانية والفارسية .. فتقدمت العلوم تقدماً مذهشاً بين العرب فى كل البلدان التى خضعت لسيادتهم » .

وعلى هذا النحو ، يواصل الأفغانى فيرفض معيار (رينان) القائم على العرق والجنس ونقاء اللغة، ويرى أن الحضارة واللغة والهوية هى المعيار فى هذا المقام ، ومن هنا فإن العروبة شىء والإسلام شىء آخر . وقد كانت العروبة أسبق من الإسلام زمنياً ، ثم إن الإسلام مد تأثيرها الكبير بعد أن تم لأصحابه الفتوحات واكتملت للشعوب التى فتحت بلادها بالإسلام مقومات التعريب .

ويضرب الأفغانى من الأمثلة ما نتمهل عنده مرة أخرى .

وعلى هذا ، إن فترة السبعينيات من القرن الماضى شهدت لدى الأفغانى تطوراً فى التوفيق بين نماذج شتى سواء على مستوى السلوك الذهنى أو المعرفى ، فوجد نفسه فى تقابل مع عديد من الأجناس بغض النظر عن انتماءات أصحابها الدينية والمذهبية .

وقد توالى هذا التطور فى الظهور على مراحل ، وفى وقت كانت الدائرة الدينية أكثر ما سيطر على وعيه ، ما لبثت أن تداخلت معها الدائرة الإقليمية مع إحساسه أن اللغة عنصر ضرورى فى خلق جماعة مستقرة إذ رأى أن المجتمعات

البشرية التى لا تجمعها لغة مشتركة لا يمكن لوحدها أن تكون ثابتة . واقرن هذا بتمنيه أن تبني الدولة العثمانية اللغة العربية ، وما لبث أن اكتشف فى فترة تالية أن الرابطة الدينية (بالإضافة إلى اللغة) فضلاً عن العوائد (أى الثقافة الإسلامية) لا تتعارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى أقوام مختلفة .

ولم يتردد فى هذه الفترة أن يردد أنه يتمنى أن تذوب الفوارق الوهمية بين الشعوب لينمو الاتجاه القومى فى اتجاه التحدى الغربى .

بل يلاحظ أنه كثيراً ما ردد أن هذه العادات والتقاليد وعوائد العروبة هى أسبق من العقيدة الإسلامية تاريخياً ، كانت العروبة أسبق فى الوجود ثم جاء الإسلام فى فترة تالية ليمد ظلالها وينشر مقوماتها .

والذى يراجع خطبه أو كلماته فى نهاية السبعينيات يلاحظ أنه بعد أن كان يتحدث عن النماذج الإسلامية كان يضيف إليها بسرعة التاريخ الفرعونى أو الفينيقي، إنه يقف أمام جمهور غفير قبل نفيه من مصر بأشهر قلائل ليقول فى خطبة ثورية عنيفة :

(لا أريد أيها السادة أن أذكركم بمجد آبائكم الكرام ، وأنكم إما أن تكونوا من أبناء المصريين ، أو من حفدة الفينيقيين ، أو من سلالة الكلدانيين ، وأن المصريين قد بلغوا من الهندسة ذروتها ومن الحساب غايته .. (و) .. ولا أذكركم بالفينيقيين وأنهم وضعوا أصول الصناعة وخاضوا عباب البحار، وكانت إنجلترا واليونان من مستعمراتهم ..)^(١٠) .

وهو فى مرة أخرى يرى - كما أسلفنا - أن « الحرائين - الذين سكنوا شمال العراق قبل الإسلام - كانوا عرباً .. وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرائين ، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهى الصابئة ، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية »^(١١) ، ويلاحظ البعض هنا أنه فى سبيل ذلك يتحدث عن الحضارة التى ورثها العرب، والتى ساعدوا فى ازدهارها فى الشام إنما هى حضارة غير مقطوعة الصلة بالعروبة، فقد « كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهدوا بهدى النصرانية .. وهو بهذا ينفى كما

يلاحظ د. محمد عمارة أن يكون المعيار للإدخال فى العروبة أو الإخراج منها الأصل المعرفى أو العقيدة الدينية ، صابئة كانت هذه العقيدة أو مسيحية أو إسلامًا، لكنه قد اتخذ معياراً أكثر إنسانية واتساعاً وتقدمًا ، وهو المعيار الحضارى الذى تقف اللغة فى مقدمة سماته وقسماته ، وذلك عندما يحسم هذه القضية - فى عصره - بقوله: إنه « لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها »، وعندما يقول أيضاً : إن « الأمة العربية هى عرب قبل كل دين ومذهب ، وهذا الأمر شديد الوضوح »^(١٢).

والاتجاه القومى المتقدم لديه نجده فى أكثر من موضع بعد ذلك فهو حين يشير إلى الملابس التى تجعل من المجموعة البشرية التى تعيش عناصر معينة ، فينطبق عليها هذا الاتجاه، فإنه يعد هذه العناصر بخمسة يسميها خواص ومؤثرا ، أربع منها تعدد على النحو التالى :

- ١- اللسان .
- ٢- الأخلاق .
- ٣- العوائد .
- ٤- الإقليم .

و حين يصل إلى الخاصية الخامسة والتى هى طارئة من خارج الإقليم فهو يحددها بالعنصر الخامس (الدين)^(١٣).

وهذا يعنى أننا أمام تكون عناصر القومية العربية كما عرفناها منذ بدايات هذا القرن بشكل أكثر وضوحاً ، وأسبق منها بفترة طويلة .

ومن هنا تتداخل الدوائر الثلاث : الدينية والوطنية والقومية وحتى تصبح جميعاً دائرة واحدة ، لا يمكن التفريق فيها بين اتجاه واتجاه آخر .

يجب أن نسارع بالقول هنا: إن الانتقال من دائرة إلى دائرة عنده ، لم يكن مبعثه الضيق أو التخلّى عن أفكاره سابقة ، وإنما كان لسعيه إلى تغيير الوسيلة للوصول إلى الهدف الأساسى الذى ارتبط به ، من تحرير الشعوب الإسلامية بثقافتها العربية ، ومن هنا فإن السعى لاكتمال الدوائر الثلاث : الإسلامية والوطنية العربية كان يعنى السعى لاكتمال وسائله للوصول إلى الغاية .

لقد استطاع جمال الدين الأفغانى أن يصل إلى الدائرة الأشمل ، الدائرة القومية فى سبعينيات القرن التاسع عشر ، وها نحن نحاول استعادتها دون جدوى- فى نهاية القرن العشرين .

هل يكون جمال الدين أكثر وعياً منا ؟

وهل يكون قتله غيلة فى الأستانة له علاقة بهذا الوعى ؟

أسئلة لم نصل إلى إجابتها بعد قرن من رحيل جمال الدين الأفغانى .



هوامش

* الفروق بين المفاهيم واضحة إلى حد كبير .

(١) محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر . ج١ ، مكتبة الآداب ومطبعتها / ١٩٥٤ ، انظر: المقدمة .

** وصل جمال الدين فى عنفه الدموى إلى درجة تحبذ الاغتيال السياسى من أجل تحقيق أهدافه السياسية ، وقد قال «بلنت» فى كتابه (التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا لمصر) ١٩٣٣ إن : جمال الدين الأفغانى اقترح على الإمام محمد عبده قتل الخديو إسماعيل ، وهو ما لا ينكره عدد كبير من معاصرى الأفغانى منهم محمد عبده نفسه ، وقد سجلت عديد من محاكمات الاغتيال لكثير من المستبدين والساسة معرفة ما لجمال الدين بطريقة التنفيذ أو اشتراكه فيها بشكل ما .

- Menikon de Gamal el din Afgani dans les archives au Quai d, orsay (correspondance politique - Perse - anee 1896.

(٢) السابق : ص ٢ - ٥ .

(٣) ألبرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة .

(٤) يلاحظ هذا العدد الهائل من الذين راحوا يشاركون فى هذه الصحف الوطنية من أمثال: محمد عبده ، ورشيد رضا، وسعد زغلول، وأحمد عرابى، وعبدالله النديم، ومحمود سامى البارودى، ومحمد فريد وإبراهيم الهلباوى، وعبدالكريم سليمان، وعبد السلام المويلحى، وعلى عنحورى، وعلى بك مظهر، والشاعر الزرقانى ، وإبراهيم القونى، ولويس صابونجى . وغيرهم ممن تعددت الانتماءات الدينية لديهم بين مسلم ومسيحى ويهودى، كما تحدت الانتماءات الوطنية فى المقام الأول على اعتبار وحدة الإقليم ووحدة الاتجاه .

(٥) عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين الأفغانى وأثره فى العالم الإسلامى ، مكتبة وهبة بالقاهرة ، ط ١٩٨٢/١ .

أيضاً انظر : Osman Amin. Muhamd Abduh, essai Le Cair. 1944. p.9.

(٦) جريدة مصر ، ع ٤٧ م ٢ فى ٢٤ مايو ١٨٧٩ .

(انظر النص فى الملحق) .

(٧) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام ، رشيد رضا (ترجمة سليم بك حنورى للسيد جمال الدين) ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٨) يظهر هذا بعد فشل الثورة العرابية ، فى جريدة (العروة الوثقى) نلتقى بعدد من هذه الأفكار منها على سبيل المثال : (أيها المصريون هذه دياركم وأموالكم وأعراضكم وعقائد دينكم وأخلاقكم وشريعتكم، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة وافتراساً).

وفى موضع آخر ، نقراً :

(لماذا تعدون أنفسكم فى الدرجة السفلى عمن سواكم؟ أستم تشابهون فى الخلق مع أعدائكم ؟ أستم تمتازون عنهم بالإيمان الصادق والعقائد الصحيحة؟ أستم تنسبون إلى أولئك الأبطال الذين دوخوا البلاد وسادوا العباد؟ أستم تدعون أنكم أشرف عنصراً وأقدم جوهراً؟) .

(٩) محمد حسين . السابق .

(ويلاحظ محمد حسين أن هذا التأثير الإسلامى كان موجوداً فى مقالات محمد عبده التى كانت - فى الغالب من تفكير الأفغانى وصياغة عبده بعد ذلك ، كما لاحظ هذا فى قول البارودى فى منفاه فى هزيمة الثورة العرابية حين قال:

لم اقتـرف زلة تقضى على بما أصبحت فيه ، فماذا الويل والحرب
فهل دفاعى عن دينى وعن وطنى ذنب أدان به وأغـتـرب

الاتجاهات الوطنية ص ٥٧ .

(١٠) جريدة مصر ، السابق .

(١١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، محمد عمارة ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .

[أيضاً انظر دراسة هامة لمحمد عمارة بعنوان (الأفغانى مفكراً ومناضلاً) الطليعة عدد أبريل ١٩٦٩] .

(١٢) الأعمال الكاملة ، السابق .

(١٣) السابق ص ٤٢٨ .

يقول الأفغانى عن هذا : (إن الحكمة قضت أن تكون الحواس البشرية المعروفة خمساً وأن يكون للإقليم خمس حواس ، بينما تميزت الشعوب والقبائل التى خلقها الله من نفس واحدة وتقسم المعمورة إلى ما يسمونه ممالك وأوطاناً أما الحواس فأربع، منها ما تستمد من طبيعة الإقليم ، والخامسة تطراً فتؤثر وهى: (الدين) ويليها (اللسان) و(الأخلاق) و(العوائد) و(الإقليم) وتأثيره على الجموع .

عباس العقاد مصدراً لفهم التاريخ المصرى المعاصر

د .. تحول إلى الصمت نتيجة التناقض القائم
بين المثقف والسياسى؛ ومن ثمّ ، أسلم ذلك
مثقفاً كالعقاد إلى حالة من (الاغتراب) لم
يستطع التواءم معها بعد ثورة يوليو .»

هل كان العقاد مؤرخًا - حقًا ؟

نُعيدُ طرحَ السؤال بصيغة ثانية :

هل يُمكنُ اعتبارُ العقادُ مؤرخًا - حقًا ، للفترةِ التى أعقبت قيام ثورة ١٩٥٢

فى مصر ؟

ولأن العقاد كان أقرب إلى الكاتب - المثقف منه إلى الكاتب المؤرخ ؛ ولأن العقاد - كذلك - كان ينتمى للجيل الأول من الليبراليين فى العشرينات (مع طه حسين، والسنهورى، ومنصور فهمى، وحسين هيكل،... إلخ) وعاصرَ قيام ثورة يوليو فى بداية الخمسينات حتى رحيله .. فإن هذا كله يدفعنا إلى إعادة وصياغة السؤال من جديد :

هل يُمكنُ أن نعتبرَ موقفَ العقاد وتحولاته السياسية مصدرًا لفهم التاريخ المصرى من خلال رصدِ العلاقة بين المثقف والسلطة فى ذلك الوقت ؟
الإجابة عن السؤال الأخير هى فاتحة للإجابة عن بقية الأسئلة .

تمهيد : (مفتاح الشخصية) .

يُحدِّدُ موقفُ العقاد من قيام ثورة يوليو فى عاملين اثنين ، أحدهما : اعتداد الكاتب بنفسه إلى درجة بعيدة ، والآخر : ارتدادُ التيار الليبرالى وانكساره إلى درجة بعيدة أيضًا ، وفى الوقت الذى لم يتخلَّ فيه الكاتب عن كبريائه وترفعه السابقين، بدأ أن المناخ الجديد غير مواتٍ لهذا النمط من المثقفين بأية حال .
وهو ما يحتاجُ إلى تفصيلٍ أكثر .

كان العقاد أحدَ شهود هذه الفترة التى بدأت بالقرن العشرين حين كانت الليبرالية تشهد قمة تطورها فى العشرينيات، وفترة ليست بالقصيرة من عقد الثلاثينيات .

ومنذ بدايات العشرينيات بدا العقادُ جريئًا في الرأي أكثرَ ما تكونُ الجراءةُ عنفًا في إبدائه ، والإصرار عليه أكثرَ ما يكونُ العنفُ والإصرارُ، وهو ما أتاحه له إلى حد بعيد ذلك المناخُ الليبرالي ، وهو ما رأينا فيه هجوم العقاد العنيف على الخديو عباس لأكثرَ من مرة، وهو ما فعله مع الإنجليز وخصوم سعد زغلول؛ إذ كان العقادُ وفديًا خالصًا، بل كاتبَ الوفد الأول .

ولم يتوقف العقادُ عند هذا، بل إنه في سبيل الحفاظ على قيم الليبرالية والحرية الفكرية، راح يشنُّ هجوماته الحادة على الملك فؤاد نفسه حين هم بحلُّ البرلمان، بل راح يتصدى لخليفة سعد حين آنسَ فيه ما لم يأنسه من زعماء الوفد في بعض الفترات، فراح يهاجم مصطفى النحاس بجرأة نادرة ، ولولا انفصاله عن الوفد على إثر خلافه مع النحاس حيثُ (٣٤ / ١٩٣٥) لظل العقاد الكاتب الأول في مصر .

اختلف مع سعد زغلول فوجه إليه الزعيمُ اللومَ، فقال العقاد مداعبًا :

- ولكن ليس كلُّ فرد في الأمة عباس العقاد .

فابتسم سعد وأجاب :

- صدقتُ ، ليس كلُّ فرد في الأمة عباس العقاد ^(١) .

واختلف مع محمد محمود الذي كان يُطلقُ عليه (اليدُ الحديدية) فراح يهاجمه بعنفٍ وسخرية ، وأصدر كتابًا بعنوان (الحكمُ المطلقُ في القرن العشرين) .

واختلف مع مصطفى النحاس فغضب منه النحاس قائلاً :

- فماذا عساك تصنع يا عباس يا عقاد ؟

فأجابه العقادُ في حُق :

- أنت زعيمُ الأمة لأن هؤلاء (مشيرًا إلى بضعة أشخاص من أعضاء الوفد) ولكني كاتبُ الشرقِ بالحق الإلهي .

لقد كان من المؤكد أن عباس العقاد يردُّ بشجاعة واعتزاز بالنفس مثلت أهم سمات المثقف فى ذلك الوقت سواء قبل عام ١٩٣٦ أو بعدها مروراً بثورة ١٩٥٢ وأثناءها .

بيد أننا لا يجب أن نصل إلى مواقف العقاد من ثورة يوليو دون أن نُشير إلى أمر هام ، هو أنه إذا كانت الفترة الليبرالية قد استنفدت حيويتها عقب قيام ثورة يوليو، فإن شجاعة العقاد وجرأته لم تخوناه قط .

وإذا كان قد تراجع قبل الخمسينيات عن صور النفاق التى مارسها مع الملك قبل ذلك ؛ فإنه لم يستطع أن يغفل قط ، موقفه الشجاع ككاتب أو كمثقف ينتمى إلى العصر الليبرالى فى أوجهه ، وإلى المثقف القوى فى ذروته .

إن الجرأة الشديدة ظلت (مفتاح شخصية) العقاد ، فبعد مضى سنوات على ثورة يوليو ، سأله البعض :

من هو الزعيم فى رأيك ؟

أجاب بدون تردد :

(الزعيم عندى هو سعد زغلول، وهو فى رأى لا يزال حياً لم يمِت) (٢) .

وحين سأله البعض بعد ذلك بقليل إلى ماذا يدعو ؟

أجاب أيضاً ، بدون تردد :

(أدعو إلى الإلهية الفكرية) (٣) .

ولأن جراءة العقاد مثلت أهم العوامل فى تحولاته واستجابته السياسية فسوف نستطرد أكثر ، فى مثلين آخرين ، لنرى كيف كان عباس العقاد ، الذى كان قد وصل إلى الستين بقيام ثورة يوليو ، شجاعاً هادئاً ضد أى عاصفة .

إن الشيخ الباقورى يذكر العقاد ، فيذكر معه أعظم الصفات فهو رجلٌ شديد الاعتزاز بنفسه ، اعتزاز عالم ذى رأى احتمال فى سبيل الدفاع عنه شذائد الحياة ، ومن هنا ، يعرض على جمال عبد الناصر أن يكون العقاد فى صف الثورة فى هذه السنوات الأولى المليئة بالمخاطر، ويسهب أكثر فيطلب منه أن يلتقى

بالعقاد فى بيته ، ويوافق عبدالناصر ، بالفعل ، ويذهب الباقورى إلى العقاد فيعرض عليه الدعوة فى بيته للقاء عبدالناصر حيث سيقام العشاء ، وكأن اللقاء جاء عفويًا ، فيقول العقاد فى أنفة وشمم هذه الفقرة التى نثبتها ، ونعتذر سلفًا لطولها ، يقول العقاد لمحدثه (ولاحظ أنه يعيش فى نظام جديد) :

(إننى أشرت لذلك ، أن يكون حضورى إلى منزلك بعد أن يتكامل المدعوون ، وإن ما حملنى على هذا الشرط ، علمى بأن صاحبك شديد الكبرياء ، وقد يضافحنى بغير اكتراث ، مضيا على السنة التى أثرها لنفسه ، فإذا دخلت فتراخى فى القيام لمصافحتى ، فلا تؤاخذنى إذا ملكنى الغضب ، فلعلنى فى وجهه اليوم الذى جمعنى به ، ثم انصرفت غير آسف على شيء)^(٤) .

هذا هو المثال الأول ، والمثال الآخر الذى يؤكد جرأة العقاد وإيمانه بقيمة الكاتب ، يتمثل فى موقفه من بعض المحررين الذين أرسلت بهم جريدة العمل لحوار مع العقاد .

كان الزمن السنة الأولى من ثورة ١٩٥٢م ، ومحمد نجيب رئيس لثورة أبدت من الحزم والإجراءات الاستثنائية ما يخيف من حولها ، ويذكر الصحفى أنه حين اقترب من باب مسكن العقاد صاح العقاد فيه بنبرة متحدية (أوعى تفكر إنى خائف من محمد نجيب أو من الثورة) .

ولم يكن هناك من يعرف - حتى المحرر نفسه - أن قائد هذه الثورة هو جمال عبدالناصر ، وأن عبدالناصر نفسه ، لم يكن - حتى بعد أن أصبح رئيسًا للجمهورية - ليرهب أحد المثقفين الذين يتسمى إليهم عباس العقاد ، فى وقت كانت صحيفة (الجمهورية) التى سينشر فيها الحوار هى صحيفة الثورة .

لم نكن لنغفل قط الصفة الأولى للعقاد التى صبغت تحولاته بصبغتها ، وهى الجرأة والتحدى مهما تكن العواقب ، رغم أن البوادر الأولى لثورة يوليو كانت تشى إلى أنها سعت إلى تأكيد وجودها بالإجراءات التعسفية أحيانًا ، بحكم التجربة التى كانت تأخذ بها ، أو بحكم عدد كبير من المنافقين - المثقفين والسياسيين - الذين هرولوا فى الفترة الأولى للتقرب منها ومن رموزها .

بيد أن هذه البطولة الفردية والجرأة النادرة كان لابد أن تدخل فترة (المحاق) عقب معاهدة ١٩٣٦ أو بعدها بقليل قبل الحرب العالمية الثانية ، فقد كان العقاد - مع جيله من الليبراليين - قد كف عن المواجهة السياسية العنيفة أو الثورية العالية ، فقد لاحظ لويس عوض أن العقاد - على المستوى الفكرى والأدبى - « كان قد تفرغ قبل ١٩٣٦ من عمله العام وهو بناء النقد العربى على أسس علمانية، ونشر أفكار القرن التاسع عشر الأساسية .. وقد كان كتابه العظيم الأخير عن سعد زغلول ، وهو مؤلف فذ فى تراث عبارة البطولة أشبه شىء بشاهد على ضريح عصر انقضى »^(٥) .

بل الأكثر من هذا أن مثقفينا كانوا قد دخلوا طيلة عقدي الثلاثينيات والأربعينيات مرحلة الميثولوجيا بالإغراق فى كتابة الإسلاميات بأغراض شتى بعد أن وجدوا تغيير المناخ السياسى وتراجعهم ، فقد استنفد الكفاح الثورى نفسه عبر تطور التجربة الليبرالية ، مما انعكس معه تحول هذا الجيل الليبرالى إلى قوى محافظة سواء على المستوى السياسى أو المستوى الأدبى أو الفكرى فى غالب الأحيان .

وقد تفاوتت درجات السقوط بين رواد الليبرالية فى هذه الفترة غير أن العقاد لم يكن ليتردد عن الكفاح (بالقصور الذاتى) ، ففى حين وقع فى أسر أحزاب الأقلية كان يوالى معاركه ضد النازية والفاشية ، كما رفض السقوط فى أسر التيارات الراديكالية : أقصى اليمين (الإخوان) ، أو أقصى اليسار (الشيوعيون) ، وفى الوقت نفسه كان يكتب عن الديمقراطية فى الإسلام .

بيد أنه فى جميع الحالات كان قد تنازل عن بعض كبريائه فى هذه الفترة المضطربة حتى أنه لىذكر له بعض القصائد التى كتبت فى مديح (الفاروق) كما لم يترك فرصة تشيد بالملك أو تشير إلى مناسبة سعيدة له إلا ويفرق فى الإشارة إلى سجاياه والإشادة به والثناء عليه ، إنه يتحدث عن لقاء بالملك ، ويذكر :

(إنه جو لا مثيل له بين أجواء اللقاء والحديث ؛ لأنه جو الملك والديمقراطية ممثلين فى شخصه الكريم أجمل تمثيل .. (و) .. أيام الملك الزاهى) .

وقد كال العقاد للملك من ألفاظ الثناء والمديح ما يعيب المثقف كثيراً فى الفترة التى تحدت - خاصة - بعد الحرب العالمية الثانية ، ورغم أنه حاول أن يتخذ بعض المواقف الوطنية فى نهاية الأربعينيات (كأزمة عام ١٩٥٠) حين وقع على (عريضة) مصطفى مرعى ، فإن العقاد كان يدخل منذ عام ١٩٣٦ فى خريف دائم فى علاقته بالنظام رغم تحولاته السياسية من موقف إلى موقف ، لكننا نستطيع أن نرى أن حياة العقاد كمثقف ثائر أو متمرّد متوثب انتهت بعام ١٩٣٦ لتبدأ بعدها صفحات أخرى من تحولات العقاد التى استبدل فيها بالمتمرّد المتردد والمهادن والمسائر .. إلى غير ذلك من التحولات التى سنقترب منها أكثر عقب قيام ثورة ١٩٥٢ .

ومن هنا ، فإن الاستجابة الأولى للعقاد للثورة ، وهى التأييد ، لم يكن نابعاً من مواقف النفاق أو الوصولية أو - حتى - الخوف ، وإنما من موقف الاقتناع بحركة جديدة - حتى لو جاءت من الجيش - لتغيير الأوضاع التى زادت من السوء إلى درجة البحث عن الثورة وانتظار أصحابها .

وهو ما يمكن معه فهم العلاقة الجدلية بين المثقف والسلطة .

وهو ما يمكن معه الاقتراب - أيضاً - من فهم حركة التاريخ المصرى المعاصر فى هذه الحقبة .

التحولات السياسية للعقاد :

إن هذه التحولات تمنحنا فهماً أكبر لاستجابات العقاد ..

وهى استجابات اتخذت مواقف ثلاثة يُمكن أن تُمثّل ، فى مجموعها ، حركات تُؤدّي كل حركة فيها إلى غيرها فى (كونشرتو) يمثل الأداء المنفرد Solo للعقاد إذا استخدمنا القوالب الموسيقية الحديثة على سبيل التمثيل ، ويمكن أن نحدد هذه الحركات على هذا النحو :

أولاً : المؤيد .

ثانياً : المهادن .

ثالثاً : الصامت .

وهو ما نتمهل - أكثر - عند كل حركة حَسَبَ ما تقدمه لنا .

١- لم تكد تقوم ثورة يوليو حتى سعى لتأييدها عدد كبير من السياسيين والمثقفين ، وكان من بين هؤلاء عبد الرزاق السنهورى، والسيد صبرى من أصحاب القانون ، ثم كان عدد كبير من الليبراليين ممن لهم صلات بالوفد، وفى مقدمتهم: عباس العقاد، وطه حسين، ومحمد مندور، وآل عبدالرازق .. وغيره ، كما نستطيع أن نذكر عدداً كبيراً آخر من المثقفين من شتى الاتجاهات .

بيد أن التوقف أكثر - عند عباس العقاد - يعيدنا إلى موضوعنا.

والواقع أن تأييد العقاد لم يكن - كغيره - من باب التطلع إلى الإفادة من النظام الجديد، وإنما اقتناع بالحركة المباركة - وهذا هو اسمها الجديد - من أجل التغيير وتيمناً به بعد أن ساءت الأمور كثيراً^(٧).

ونستطيع أن نرصد هذه الفترة الأولى لنرى أن تأييد العقاد لم ينقطع وهو تأييد يصفه الباقوري لعبد الناصر فيقول عنه:

(رأيت الرجل في أول مؤتمر للثورة يعقد بدار "لطف الله" وهو يحمل قصيدة يحرص على إلقائها في هذا المؤتمر تحية للثائرين)^(٨).

وتتوالى صور التأييد في عديد من المظاهر منها (المؤتمر الإسلامى).

- كان عام ١٩٥٥ من أهم أعوام النظام، إذ كان يواجه فيه الخطر الخارجى والخطر الداخلى الظاهر فى الإخوان .

والواقع أن هذا المؤتمر يعود إلى قبل ذلك بعام حين التقى عبدالناصر بحاكم باكستان بالسعودية، وأصدر بياناً مع السعودية يدعو إلى وحدة الإسلام ضد الغرب، وتكوّن المؤتمر بالفعل فى سبتمبر عام ١٩٥٤ وعين سكرتيراً عاماً له أنور

السادات، وما لبث أن أصدر المؤتمر مع علماء المسلمين بيانًا في ١٧ نوفمبر ١٩٥٤ يدين فيه إرهاب الإخوان المسلمين .

ويكون أكثر ما يلفت النظر دفاع عباس العقاد عن المؤتمر الإسلامي إبان محنة الإخوان مع النظام، وهو دفاع لا ينتمي إلى تأييد النظام الجديد فقط - وإنما أيضًا - إلى قناعات العقاد، إذ كان يتخذ منذ فترة مبكرة موقفًا مضادًا وعنيفًا من الإخوان.

ورغم أن هذا الموقف مازال يحوطه الغموض (موقف العقاد من الإخوان) إذ إن هناك حلقة مفقودة بين هجوم العقاد على الإخوان وهجومه من قبل على النازية والفاشية، فمراجعة الوثائق الأمريكية في الأربعينات والخمسينات تشير إلى أن الغرب كان يتخذ موقفًا مضادًا من الإخوان في وقت كان العقاد يهاجم فيه النازية والفاشية، وهو الموقف المتوائم مع موقف الحلفاء من هتلر وجبهته.

وإذ التقى دافع العقاد الداخلي مع الدافع الخارجي، فقد أصبح هجومه على الإخوان تأكيدًا لاتخاذ موقف النظام السائد وتأييده له.

ويكون علينا الآن أن نرى هذا الهجوم على الإخوان من منبر المؤتمر الإسلامي تأييدًا لثورة يوليو، وقد سجل هذا الموقف في عدد من المقالات في هذا الوقت، وفي إحدى هذه المقالات تحدث عن حاجة الأمم الإسلامية إلى التعاون والتكافل والتنبيه لخطر الاستعمار الخارجي ضد العقيدة والموارد والسيادة الاقتصادية والتفرقة العنصرية يؤكد له هذا مجيء المؤتمر الإسلامي في أوانه، وربما يصح أن يقال: إن المؤتمر الإسلامي يتحدد الآن، وفي الوقت المناسب، ضاربًا المثل بأن الإسلام فرض على المسلمين في موسم الحج مؤتمرًا عامًا.

والملاحظ أن العقاد وإن أيد المؤتمر الإسلامي لدوره في مكافحة الاستعمار، فإنه يرى أن هذا الدور لا يقل في مهمته عن مكافحة العنف والجمود والأخذ بوسائل التقدم والارتقاء، فليس في العصر الحاضر من يحمي نفسه وهو متخلف في ميدان القوة والمعرفة^(٩).

ولم يكن تأييده للثورة نابعًا من موقف معين، وإنما لقناعته الذاتية، ومن ثم فسوف نلاحظ أن الدفاع عن هذه الثورة أو الحديث عنها يتخذ شكلاً ذاتياً، ففي مقالة له في الفترة الأولى من قيام هذه الثورة يُبدي الترحيب بهذا العمل الذي أظهر عن تغيير غير عنيف لم يعرف سفك الدماء، يقول وهو يذكر مجلساً ضم عدداً كبيراً من المصريين قبل الثورة بأسابيع قليلة:

(فقال قائل: وما العمل؟ .. قلت: إنها الثورة لا محيص منها، وليكن ما يكون! .. والحمد لله جاءت الثورة ولم يمض شهران، وجاءت سلمية ولم يسفك فيها دم، ولم يضطرب فيها جبل الأمور، وقد كان الخلاص من عهد الملك فاروق ضرورة لا تستكثر عليها أن تقدم الأمة في سبيلها على خسارة في الأرواح والأموال، واضطراب الأمور شهوراً أو أكثر من شهور، فلما تكفل الجيش للأمة بالثورة التي كانت مطلوبة منها، عوفي من جرائرها وأهوالها) ^(١٠).

وهو لم يتردد في نصرة الثورة في كل المواقف التي اتخذتها، فحين اعتصم بعض النساء في (نقابة الصحفيين) راح يتخذ موقفاً مع الثورة، فيرى الاعتصام ليس (من الوسائل الديمقراطية ولا من «البرلمانية» في شيء) ^(١١).

وهو يصل من هذا كله إلى أن الثورة كانت بيضاء، وابتعدت عن تفجير صراع اجتماعي عنيف يذهب بالأرواح، ويفقد الناس الأمن والطمأنينة كما أنها - كما يلاحظ البعض - ثورة ذات طابع عسكري في البداية، لكنها لن تستمر في هذا الطابع العسكري، كما أن - وهو ما كان يحرص عليه العقاد لمقتته للشيوعية - ثورة ٢٣ يوليو «قد رحمت المجتمع المصرى من ثورة شيوعية حمراء تعصف بكل شيء» ^(١٢).

وثورة يوليو في كتابات العقاد الأولى أيضاً - رحمت المجتمع - أو كانت رحيمة بمجتمع الإقطاعيين.

بل أنه يصرح فى أكثر من مرة أنه لو عقل الإقطاعيون لحمدوا الله على هذه الرحمة؛ لأنهم كانوا معرضين - لو لم تأخذ الثورة بالرحمة واللين - لما هو أعنف بكثير مما قامت به بالفعل .

غير أن صورة التأييد ممتزجة بكبرياء المثقف بدت أكثر وضوحًا فى تعرضه لكتاب عبدالناصر الذى أهده إياه فى هذا الوقت (فلسفة الثورة) .

إن أول ما يلفت النظر فى مقالة العقاد عن (فلسفة الثورة) هو العنوان الذى اختاره له ، فبعد أن يكتب العنوان الرئيسى (فلسفة الثورة فى الميزان) يحدد عنوانه الثانى بهذا الشكل (العقاد ينقد كتاب جمال عبدالناصر)^(١٣) ، وهو ما ينفى صفة المجاملة أو الممالة عن العقاد .

وبعد أن يستطرد حول الثورات السابقة : الفرنسية والتركية والصينية يتوقف عند الثورة المصرية ، محبذًا الشعار الذى أثره (الانقلاب المصرى الأخير - لاحظ أننا الآن فى منتصف عام ١٩٥٤ وما زال يتحدث عن الانقلاب - هذا الانقلاب الذى قضى على حكم فاروق، ثم قضى على حكم أسرته بحذافيرها ، وهو شعار (الاتحاد والنظام والعمل) ، ثم يتحدث عن العقبة فى طريق الإصلاح فيحددها بأنها العوامل المصطنعة التى لا تجرى مع الحق الواقع فى مجراه ، ويعدد من أمثلتها بأنها « أسرة مالكة يقضى وضعها الصحيح أن تكون سلطة شرعية تحارب السلطة الفعلية بقوة الاحتلال ، وتحسب أنها فى أمان من الثورة عليها ما دام الاحتلال فى البلاد » .

ومن الأمثلة الأخرى التى يذكرها من العوامل المصطنعة وزارات الكثرة المزعومة والتى « كانت تأتى على الدوام بطلب المحتلين لتسليم البضاعة » ، ثم هناك - من العوامل المصطنعة ما يسهب حوله كتلك الغيرة الكاذبة على الفقير باسم المذاهب الهدامة ثم الدفاع الكاذب عن الإقطاع باسم التاريخ وباسم الدين .. إلى غير هذه العوامل التى جاءت الثورة من أجلها أو من أجل القضاء عليها .

وحين نصل إلى الكتاب نفسه ، نلاحظ أنه لم يظهر نقدًا حادًا على الكتاب رغم إثارة كلمة (النقد) فى العنوان ، فقال: إنه قرأ الصفحات الثمانين « التى كتبها

السيد الرئيس جمال عبدالناصر فى كتاب (فلسفة الثورة) فخرجت منها وأنا أعتقد أن الخلاف عليها أقل من خلاف فى مثل هذه الصفحات، وفى مثل هذا الموضوع، بل نجده يدافع عن خروج الثورة بالشكل الذى فصله قبل ذلك، فهو يحبذ رأى عبدالناصر بالخلاص من العنف ضارباً عدة أمثلة لتأكيديه.

كما يشيد (بفلسفة الثورة) التى تخرج عن الأفق المصرى إلى الدوائر الثلاث التى تحدث عنها وهى الدائرة العربية والأفريقية والإسلامية، مؤكداً أنها لن تستطيع تجاهلها بأية حال^(١٤).

يبد أن أحداث الثورة وما اضطرت إليه فى السنوات الأولى أدت بالعقاد إلى التحول من موقف التأييد إلى موقف المسaire أو التهادن . وهو ما تبدأ معه حركة جديدة .

٢- كان التحول الثانى - من التأييد إلى المهادنة - قد بدأ يتبلور رويداً رويداً فى قلب الأحداث وفى تفاعلاتها .

كان النظام الجديد مغايراً للنظام السابق عليه أيديولوجياً وفكرياً، وقد كان هذا النظام الجديد غير مستعد للتهادن مع القوى القديمة، فلم تلبث أن دخلت فى صراع مع السياسيين القدامى، والمثقفين المنتمين - بحكم التوجه - إلى الأيديولوجية السابقة .

ولأن النظام الجديد كان ذا طابع عنيف مع خصومه، كان من الصعب إرضاء المعارضين، وفى وقت كانت سياسة ثورة يوليو الصواب والخطأ، أو اعتماد التجربة فى تعاملها مع الأحداث، ومع مرور الوقت، ظهرت الطبيعة السلطوية للنظام على كثر من العقاد، فبعد الصدام بين العقليتين: العقلية الليبرالية القديمة والعقلية الثورية الجديدة، بدأت سلسلة من الإجراءات التى زادت من تحفظات العقاد الذى كان ما زال - يحرص على فكره الليبرالى المحافظ .. وكان أول ما أغضب العقاد إلغاء الأحزاب القديمة، ثم قيام الثورة بتحديد الملكية، ومع الوقت مارست تأميم

كثير من وسائل الإنتاج ، ثم اتخذت القرارات الاشتراكية، وفرض الحراسات تحطيمًا للبقية الباقية التي قد تتعارض مع توجهها للسيطرة على مقاليد الحكم .

ويذهب هنرى مور فى دراسة هذه الفترة^(١٥) إلى أن النظام الجديد رغم أنه حاول القضاء على التجربة النمطية قبل الثورة ، فإنه لم ينج من ممارسة هذه التجربة فى ممارساته ، فوقع فى محظور الديكتاتورية ، ومن ثم ، فقد خلقت لها أعداء كثيرين بسبب افتقارها إلى بناء سياسى تحتى والاضطراب الحاد الذى حدث فى هذه الفترة .

والواقع أن العقاد الذى كان قد رحب بالثورة حال قيامها لحظ هذا كله ، خاصة فى السنوات الأولى من قيامها ، بل بدا مستعدًا لقبول العديد من قضاياها ، غير أن أسلوب الثورة حال بينه وبين الاستمرار فى هذا التأيد .

وهو ما بدا أكثر وضوحًا على المستوى الشخصى ، إذ عانى المثقفون خاصة من قهر النظام الجديد ، وواجه هو شيئًا يشبه القهر الفكرى Intellectual Coercion فى وقت كان - كما أسلفنا - يتسم بكبرياء المثقف، وقد كان هذا الكبرياء هو (مفتاح) هذه الشخصية القوية التى تنتمى إلى مجتمع مغاير .

وكان أكثر ما أغضبه ، أن سياسة الثورة من المثقفين القدامى كان الإهمال ، فلم تسع إلى الإفادة منهم إفادة فعلية ، ومن أفادت منه ، كان لذر الرماد فى العيون فى مناصب شكلية لم تلبث أن أعفثهم منها .

وفى إهمال الثورة لأولئك المثقفين يمكن أن نذكر المثقفين الليبراليين ممن لعبوا أدوارًا حيوية فى الماضى من أمثال: طه حسين وسلامة موسى والعقاد نفسه .

ورغم أنها أهملتهم (بأدب شديد) فإن ذلك كان له وقع الإيلام على العقاد؛ مما جعله يتخذ موقفًا أقل تأييدًا بشكل مباشر كما كان يفعل .

وعلى العكس من إهمال الثورة لهم ، فقد كانت - فى فترات الأزمات الكبرى - لا تتردد فى استخدامهم لتكريس ما تريد على المستوى الداخلى أو الخارجى .

وسوف نشير في هذا إلى مثل واحد يؤكد نهج الثورة في التعامل مع مثقف مثل العقاد بما يتنافى مع طبيعته ، وهو ما أشير إليه إبان معارك الثورة مع أعدائها، ومن ذلك ما يروييه أحمد سعيد (المستول عن صوت العرب) وكان ذا علاقات وثيقة بعبد الناصر والمخابرات المصرية بشكل شخصي في ذلك الوقت .

كانت قضية «الولاء» للنظام السائد هي المحك الرئيسي الذي يعتد به من النظام لاختيار مثقفيه أو الرضاء عنهم، وهذا الولاء كانت له شروط معينة لم يكن ليعرفها كاتب قوي كالعقاد، ومن ثم ففي الأزمات الكبرى، كان من المنتظر أن يسهم فيها تأييداً للثورة، بيد أن بعض هذه الأزمات كان يرفض أن يستخدم فيها (كأداة) دون المرجعية (الفكرية).. ففي إحدى الأزمات عام ١٩٥٥ مع الغرب، وكان لابد أن يواجه النظام المصري نظام نوري السعيد المتحالف مع الغرب، وكان لابد من استخدام مثقفين من أمثال: فكري أباطة وطه حسين والعقاد ومحمد عوض - ضمن المثقفين الآخرين - في (تعليقات) .

وقد كان الاستخدام يعزى به من صلاح سالم شخصياً - وهو الرجل العسكري الأول في ذلك الوقت، إذ يحكي أحمد سعيد أنه جاءه صلاح سالم ليسأله عن أولئك المثقفين الذين لا يحشدون جهودهم إلى جانب النظام، وطلب أن يوجه هؤلاء إلى الإذاعة ليلقوا «بأحاديث» تؤيد النظام وتهاجم أعداءه^(١٦)، وحين أبلغه أحمد سعيد بأنه لا يجدي ذلك في «تعليقات» على الحدث، وإنما في «أحاديث» رفض صلاح سالم .

كانت لهجة صلاح سالم تنم عن أمر عسكري وعن صورة فنية (تعليقات) على الحدث بشكل يظهر المثقفين بصورة غير طيبة، أو بصورة من ينحاز للنظام بدون تفكير أو فكر، وهو ما كان يسيء للمثقفين كثيراً .
لم يجد مسئول الإذاعة غير أن يذهب إلى العقاد - ضمن مثقفين آخرين - فرفض العقاد على الفور .

تركه يوماً أو اثنين ثم عاد إليه فوجده رافضاً تماماً .

يعبر أحمد سعيد عن هذا الرفض بقوله:

(حين فاتحت الأستاذ العقاد وجدته «مزرجن» جداً).

لاحظ لهجة الحوار ودلالة كلمة (مزرجن) التي نطق بها مندوب القيادة والمسئول الإذاعي .

- عدت إليه مرة أخرى - يضيف أحمد سعيد - وجدته (مزرجن) جداً جداً.
كان المسئول الإذاعي مخولاً من القيادة العسكرية بأن يتعامل مع هؤلاء المثقفين بشكل حاسم، تظهره هذه الكلمات:

- عدت إليه مرة أخرى، فوجدته كما هو هددته، قلت له: أنا هابلغ...!!
لقد أظهرت الثورة أنيابها للمثقفين الشيوخ.. أن يتعاونوا، ويظلوا يتعاونون بدون شروط وإلا - تبدأ لهجة التهديد - ستتخذ إجراءات ضد أعداء الثورة .

لم يكن أمام العقاد غير أن يساير الموقف، ولم يجد أمامه غير المهادنة على مضض، ذهب ليدلي بأحاديث كاملة وليس تعليقات، تصب كلها في طاحونة النظام ضد أعدائه، كانت التبعية كاملة بالنسبة للإعلام، واختارت الثورة أن تكون التبعية كاملة بالنسبة للمثقفين، فطابع (الولاء) الخالص لا بد أن يحل دون أي طابع آخر.

وعلى هذا النحو، تراكمت أحداث وأوامر كثيرة لتحول المثقف المؤيد إلى متعاون - شاء أو لم يشأ - وهو ما دفع العقاد في السنوات الباقية له إلى اتخاذ الموقف الأخير، أو الحركة الأخيرة في الأداء، ويتحول إلى مثقف صامت، ودخل عباس العقاد، في عالم الصمت البليغ.

٣- هنا يبدأ الموقف الأخير .

وهو موقف بدأ بصدمات كثيرة كانت مفاجأة بالنسبة إليه، ففي العصر الليبرالي - رغم تحوله أكثر من مرة - لم يعان درجة من درجات القمع السياسى التى عرفها فى ذلك الوقت ، بدليل استمرار التعبير عن السخط فى النصف الأول من هذا القرن ، من جانب المثقفين ، واتخاذ إجراءات لينة ، مهما تكن قسوتها ، من جانب السلطة .

لقد كانت إجراءات العنف ضد المثقفين محدودة إلى حد ما ، واقتصرت بالنسبة للعقاد نفسه - فى أقسى درجاتها - على السجن لعدة أشهر خرج أكثر شهرة وصلابة بعد أن هاجم الملك فؤاد نفسه هجوماً عاتياً .

وقد توالى الآن ممارسات عديدة أفزعتهم : كسر الدوار وإعدام العمال ، محاولات التطهير التى نالت الكثيرين ، قوانين العزل السياسى ، اعتقال المثقفين ونفيهم ، نفى وطرده أساتذة الجامعة فضلاً عن الممارسات الأولى - التى أشرنا إليها- من إلغاء النظام الحزبى وتحديد الملكية والتأميم . والعقاد له رأى - بحكم تكوينه الفكرى - مخالف لمثل هذه الإجراءات الاقتصادية أسهب فيها^(١٧) .

الواقع أن المثقف الصامت هو من أكثر المثقفين تعرضاً لحالة القهر السياسى Political Coercion وفى حالة العقاد ، أحس بهذا الصراع الداخلى بين اعتزازه البالغ بنفسه وتعاضم قناعاته الفكرية وفعل السلطة الخارجية وعنتها السياسى ضده ، وقد نتج عن هذا حالة من الحس الطاغى بالهوان أسلمته إلى الصمت والانسحاب من الساحة بعد أن كان يتوسط باحتها .

إن الانسحاب أو الصمت هنا كان (موقفاً) أو رد فعل لما عاناه العقاد وهو وإن بدا سلبياً ، فإنه يظل أكثر دلالة على موقف الآخرين من نفس جيله كطه حسين الذى تحول عشية الثورة من التمرد إلى التأيد، وغالى فيه حتى أصبح (ضد) تاريخه كله فى الفترة الليبرالية^(١٨) ، وقد كان فيها فارساً مغواراً .

لقد أدت إجراءات النظام بالعقاد إلى هذه النوع من الصمت أو الانعزال فى حالة أشبه بالتقهقر إلى البرج العاجى الذى صنعه لنفسه ، فلم يمارس من مظاهر الحياة السياسية أو الفكرية إلا لقاءه بمثقفيه ومريديه كل (جمعة) بمنزله، مكتفياً فيها بالتعبير عن قضايا العصر وإن لم يخل الأمر من هجوم على النظام لم يتعد حالة (التنفيس) عن الذات فى هذه الهجرة الداخلية التى اختارها لنفسه .

وتفسيره أن العقاد لم يستطع أن يعبر عن رأيه (بل أمر أن يعبر عن الثورة ويكون بوقًا لها) ، كما أنه لم يستطع أن يواجه الدولة بغضبه إذ أدى القهر السياسى دوره فى اتقاء شر الدولة .

كان العقاد طاقة هائلة ، غير أن تكوينها وتحولاتها كانتا تباعدان بينه وبين جيل آخر من جيل الأبناء الذين كانوا قد تربوا فى الكليات العسكرية وتشربوا قيمًا مغايرة ، وجاءوا الآن يمتلكون السلطة رافضين أية سلطة (بطيريركية) تنال من حريتهم فى الفعل اليومى المستمر المتغير .

ومراجعة كتابات العقاد فيما تبقى من الخمسينيات والستينيات حتى رحيله قرب منتصف الستينيات ، نلاحظ أن كتاباته اتسمت بقضايا عقيدية تقترب من الإسلام وشخصياته أو القضايا العامة ، تقترب أحيانًا من الأمور العامة، وسفاسف الحياة، بل إنها تثير موضوعات لا علاقة لها بفكر (العقاد) قط .

لقد أغرق العقاد نفسه فى قضايا مثل الحديث عن جائزة نوبل، وعالم الكف، وطوابع العالم، والإسلام والحضارة الإنسانية، ومطالب المرأة، وعصر الصيام، وتكريم الفن، والشباب ليته يعود، وغير ذلك فى السنوات الأولى من الخمسينيات حين أحس بالتنافر بين فكره وفكر النظام الجديد ، وما لبث أن أغرق أكثر فى مقالات وكتابات من نوع : الدنيا حر^(١٩) : الطربوش للحفلات التنكرية^(٢٠) ، ومورفين الحب^(٢١) ، وحمام التلات اللى يرجع العواجيز بنات^(٢٢) ، خوارق خط اليد^(٢٣) ، وتهريب الحشيش فى السجون^(٢٤) ، وأسئلة الأطفال - مقال شويكار^(٢٥) ، و(الفشرة) التى أصبحت اكتشافًا حرييًا^(٢٦) ، وهل فى القمر بترول؟^(٢٧) ، وفنان الجنس مصاب بالعجز الجسمى^(٢٨) ، وتحضير الأرواح^(٢٩) ، ولست أريد المقارنة التى تثير الغيرة بين بنات حواء^(٣٠) ، وخناقة فى النمسا ، ونشيد إخناتون^(٣١) ، والعمار العاشق^(٣٢) ، ووصلت الأمور إلى السفح حيث توالى فى نهاية حياته مقالات من نوع كذبة أبريل^(٣٣) ، وماركة البنت فى أغنية اليوم^(٣٤) ، والمرأة والحب^(٣٥) .. وما إلى ذلك حتى أنه كتب عن الشطرنج والفكاهة وما إلى ذلك من الكتابات التى كانت تتجمع فى عدة أعمدة فيضعها بجانب بعضها البعض ليصنع منها مقالة طويلة .

كان الهروب فى مثل هذه الكتابات يترجم موقف الصمت الذى أثره بعيداً عن القضايا السياسية أو الاجتماعية التى لا يرضى عنها نظام جائر مغاير لطبيعته إلى حد بعيد .

ومن صور الصمت أنه فى السنوات الأخيرة لم يتعرض للقضايا العامة إلا بقدر ما تفرض عليه ، وعلى سبيل المثال ، فإنه يلاحظ حين اعتدى أحد الإخوان على الرئيس جمال عبدالناصر ، وراحت الصحف والصحفيون والكتاب يتبارون للحديث عن عناية الله التى أنقذت جمال عبد الناصر ، كان العقاد يوسط اسمه فى موضوع كبير يملأ الصفحة الخامسة من أخبار اليوم بعنوان: (مذكرات أغاخان) ، ويتحدث فيه فى هدوء شديد عن مجوهرات الخديو عباس وسلامتها .. وما إلى ذلك ^(٣٦) .

لقد اكتشف المثقف - بسرعة - أنه يختلف مع هؤلاء العسكريين الذين يرفضون أن يعودوا ثانية إلى ثكناتهم ، والذين يفرضون - منذ البداية - مبدأ (الولاية) ليستأثروا (بأهل الثقة) ؛ ومن ثم ، فإنه أثر هذا الموقف الذى لم يكن سلبياً - كما يزعم البعض - وإنما وجد نفسه مختلفاً تماماً مع النظام ، ومن ثم ، أثر السكوت والصمت .

خاتمة (مفتاح الشخصية) :

وعلى هذا النحو ، فإن مفتاح الشخصية هنا ، وكان العقاد مغرمًا بالبحث عنه فى كتاباته خاصة (عبقرياته) هى الشجاعة، وليس الارتداد أو المسaire على طول الخط ، ولا حتى السلبية ، وهذه الشجاعة بدت فى فترات الثورة الأولى ، حين أيدها الجميع فأيدها العقاد متوسماً فيها الأحلام المجهضة لهذا الجيل فى الثلاثينات والأربعينات ، وراح يسايرها حين حاولت أن تمارس عليه بعض صور القهر السياسى الذى كان لا يتماشى مع تكوينه الذاتى ، وما لبث أن ترك هذا كله إلى (هجرة داخلية) اكتفى فيها بالصمت عن المشاركة فى القضايا التى تغضب السلطة الحاكمة ، وفى نفس الوقت يعبر بالصمت عما يريد لمريديه ، وكثيراً ما كان يخرج من صمته مع خاصته ولا يلبث أن يعود إليه ثانية .

ومن الإنصاف للثورة أن نقول: إنها ، مع يقينها بموقف العقاد ، لم تحاول أن تضيق الخناق عليه أو ترهبه ، بل إن جامعة القاهرة شهدت في ديسمبر من عام ١٩٦٠ العقاد وهو يتسلم من رئيس الجمهورية (جائزة الدولة التقديرية)^(٣٧) .

وكان على الحاصل على الجائزة أن يلقي كلمته ، فراح في اعتداد شديد يتحدث وفي أدب جم ، أيضاً ، حتى إن الحاضرين لم يسمعوا ما تعودوا أن يستمعوا إليه في مثل هذه المناسبات من توجيه واجب الشكر إلى حد التزلف .

إن نص الكلمة التي راح صاحبها يلقيها قدمت الشكر ، لكنها لم تقدمه لشخص بعينه ، لم يسمع توجيه الشكر لرئيس الجمهورية ، يقول : إنه لمقام مستوى فيه الإطناب والاقتضاب ويتلاقى فيه الابتعاد والاقتراب فمهما يكن من وفاء واحد من الآحاد .. فما هو بكفاء حق الألوف شاهدين وغائبين ، وحق المستمعين اليوم والمستمعين بعد حين ..^(٣٨) .

وحين يوجه الشكر بعد ذلك فهو يوجهه إلى « فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى ، نعمة الوعي القومي الذي وعانا فوعيناه ورعانا فرعيناه » .

ويروح يتحدث عن اختيار الجوائز التي تعود إلى جمهرة القراء وصفوة العلماء . وحين يأتي ذكر الحاكم أو السلطان في تاريخ فإنه يرفض مثل هذه الصور التي كان « ينعم فيه السلطان بطيالة المجد والعظمة ، بل بمسوح الزهد والتقوى ، فإذا بالمنعم مجيداً ولو كان في ذل العبيد .. (و) .. فالحمد لله على ما ألهم هذه الأمة من وعى .. » إلى آخر كلمات الشكر والحمد للأمة التي فيها (جمهورية الفكر خير قرين لجمهورية الحكم) .

وعلى ذلك ، تصل الشجاعة بالشيخ إلى أقصاها ، فهو لا يتهيب سلطاناً مهما تكن نعماؤه ، كما أنه لا يرى أن جمهورية الفكر قرين لجمهورية الحكم فقط ، وإنما يرى أن جمهورية الفكر متقدمة على جمهورية الحكم ، وبهذا ، فإنه لا يتنازل قط في مثل هذه المناسبات التي يقال فيها كلمات (مناسبات) لإرضاء الحاكم.

إنه يتحدث عن تقدير الفكر وليس عن تقدير الحكم ، ويردد أن (جوائز الأمة مرادفة الدولة) ولا يخشى فى التعبير شهود المناسبة أو أصحابها .

وهنا نكونُ قد انتهينا إلى أن العقاد ، فى شجاعته ، استطاع أن يمثلَ - فى علاقة المثقف بالسياسة - مصدرًا هامًا من مصادر التاريخ الفكرى ، الذى نحاول أن نفصله ، فقد تحول المثقف إلى الصمت هنا نتيجة التناقض القائم بين المثقف والسياسى ، ومن ثم أسلم ذلك مثقفًا كالعقاد إلى حالةٍ من (الاغتراب) لم يستطع التواءم معها فى مجتمعه .

على أن الاغتراب لم يخلقُ - بطبيعة الأشياء - حالةً من الراديكالية لدى المثقف ، فقد كانت تقاليدُ الفترة الناصرية تحولُ بينه وبين التعبير عما يريد ، ومن ثم ، زاد اغترابه ، وزادت عزَلته .

ليس من النظام فقط ، وإنما - أيضًا - من المجتمع .

هوامش

(١) الطليعة ، ٣ / ١٩٦٦

(ومواقف العقاد / المثقف من الزعيم / الحاكم أكثر مما ترصد ، وقد وصفه سعد فى إحدى المرات بأنه

«الكاتب الجبار» ، إذ كان كاتب الوفد الأول الصلب العنيد العنيف ، صاحب الكبرياء والجرأة النادرين ..)

(٢) عامر العقاد ، أحاديث العقاد ، منشورات المكتبة العصرية ، بدون أيضًا ، انظر: روز اليوسف ٢٢ / ١٠ / ١٩٥٦ .

(٣) آخر ساعة ١٤ / ٨ / ١٩٧٥ ، السابق ص ٤٧ - ٥٠ .

(٤) أحمد حسن الباقورى ، بقايا ذكريات ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة / ١٩٨٨ ص ٢١٥ .

(٥) لويس عوض ، الثورة والأدب ، روز اليوسف ، يوليو ١٩٧١ ص ١٦٢ .

(ويقول لويس عوض فى موضع آخر: إن العقاد ، وبقية رواد الليبرالية - قبل عام ٣٦ - ، كان قد أتم

رسالته الأدبية خاصة ، فقد كان العقاد قد وضع «الفصول» و«المطالعات» و«المراجعات» و«ساعات بين

الكتب» و«ابن الرومى» ، كما وضع ديوانه وحي الأربعين وهدية الكروان قبل ١٩٣٦ ، ثم تخصص بعد

ذلك حتى قيام الثورة فى الدعوة العقائدية وفى كتابة السير ص ١٣٢ .

(٦) مصطفى عبد الغنى ، المثقفون وعبد الناصر ، دار سعاد الصباح ١٩٩٣ ص ص ٨٠ ، ٨٢ . ويلاحظ

الكاتب هنا أن نفاق العقاد وصل إلى درجة بالغة من الإيغال فى مديح الملك ، وقد أصبحت إحدى

كتابات وخطبه أمام الملك مما يذكر ضد العقاد قبل الثورة وبعدها، ونستطيع أن نعود إلى صحف هذه الفترة لنلاحظ كتاباته في النفاق بالملك في صحف الكتلة ٢٩ / ١ / ٤٥ ، ١٠ / ٢ / ١٩٤٥ ، وروز اليوسف ١٦ / ١٠ / ١٩٤٤ ، الكتلة ٢١ / ١٢ / ١٩٤٤ ، ١٤ / ١٢ / ١٩٤٤ ، بل نشرت له من القصائد التي يندى لها الجبين إشادة للملك ، مثل هذه القصيدة التي جاء فيها :

فدته البلاد وفدى البلاد بعالي الترات وغالي القيم
ملك يلوذ به عرشه وكم ملك بالعروش اعصم

إلى آخر ما في هذه القصيدة وغيرها مما دفع بسلامة موسى إلى نقل القصيدة كلها في كتابه (الأدب الشعبي ص ٩٣) (انظر الأهرام ٢١ / ٩ / ١٩٤٧) وقد راح العقاد بعد ثورة يولييه ينكر مثل هذه الصور من النفاق الشديد ، ويزعم أنه راح يلعن (أبا) الفاروق في أكثر من مرة في (أخبار اليوم) في السنوات الأولى من قيام الثورة «

(٧) مصطفى عبد الغنى ، السابق ص ٢٠٢ وما بعدها ؛ أيضاً : يمكن مراجعة صحف ودوريات هذه الفترة .

(٨) الباقورى ، السابق ، ص ٢١٤ .

(٩) مجلة الهلال ، يونيو ١٩٥٥ ص ١٠ - ١٣ بعنوان: (المسلمون والمؤتمر الإسلامى) للعقاد .

(١٠) الهلال ، ديسمبر ١٩٥٢ .. مقالة بعنوان: (الجيش وقائده) ، أيضاً انظر كتابات هذه الفترة .

(١١) أخبار اليوم ٢٠ / ٣ / ١٩٥٤ .

(١٢) رجاء النقاش ، عباس العقاد بين اليمين واليسار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٧٣ ص ٣١٦ .

(١٣) لا شك أن العقاد كان صاحب كتابة (العناوين) لمقالاته ، وهو - بالتبعية - كان واضعاً لهذا العنوان ، فقد كان أكثر ما يحرص عليه قبل الكتابة أن يكتب العنوان واسمه بالبنط الكبير ثم يبدأ فى كتابة المتن وهو ما أكدته لى كل من عامر العقاد - ومحمد حسن الزيات - رحمهما الله .

(١٤) آخر ساعة ٣٠ / ٦ / ١٩٥٤ (انظر الملحق) .

(١٥) Moore, Clement , Henry , Quthorarian politics, in incoporated society the Case of Nasser, Egypt , Comrative politics Aril 1974.

(١٦) محضر نقاش مع الأستاذ أحمد سعيد المسئول فى الفترة الناصرية عن (صوت العرب) ٢٣ / ٣ / ١٩٨٧ .



عبد الله النديم الثائر والغرب

«... في العدل الإنجليز وأحكامهم».

النديم

(١)

بين عامي (١٨٤٣ - ١٨٩٦) ولد وعاش عبد الله النديم .

وفي هذه الفترة شهد التاريخ المصري أكثر فترات الصراع الوطني بين مصر والغرب، وهو صراع اتخذ فيه عبد الله النديم - أحد رواد عصر النهضة الثاني في نهاية القرن التاسع عشر - موقفاً محدداً من الغرب .

كان المثقفون في النصف الأول من القرن التاسع عشر يقفون - في الغالب - موقف الإبهار بالغرب والإعجاب به، حتى إذا ما كشفت الدول الأوربية عن أغراضها الحقيقية في استعمار الشرق والسيطرة عليه، حتى كان مثقفو هذه الفترة - وفي مقدمتهم النديم - قد أضاف إلى الإعجاب بالغرب تخوفاً منه، فقد مضى منتصف القرن بتنبيه رفاة الطهطاوي إلى أن الغرب لا يعني خطراً سياسياً وإنما هو خطر خلقي فقط، حتى إذا ما جاء الجيل التالي. أضاف إلى الخطر السياسي الفكري، فإذا بعبد الله النديم تلميذ جمال الدين الأفغاني ومريد محمد عبده وصديق محمود سامي البارودي.. قد أدرك خطورة الغرب مما عمق لديه هذا الإحساس بالشنائية بين أطماع الغرب وحضارته .

كان الغرب قد خلع مسح الحضارة، وارتدى زي المستعمر، وتحدد السنوات بين عامي ١٨٧٥ - ١٨٨٢ في مصر لتأكيد هذا الفعل، إذ سعت الدول الغربية للسيطرة على أملاك الإمبراطورية العثمانية، بل لم تعد هذه الإمبراطورية قادرة على حماية ولاياتها، وكان أبرز الدلالات على ذلك احتلال فرنسا لتونس عام ١٨٨١، واحتلال إنجلترا لمصر بعد فصول طويلة حزينة من السيطرة على الحاكم ووطأة الديون وتهديد الشغور، وعلى ذلك، كأن قد أدرك المسلمون أن إحدى خصائص الأمة كونها مجتمعاً سياسياً يعبر عن نفسه في جميع مظاهر الحياة السياسية، وأن هذا المجتمع إنما يزول بفقدان السلطة والسيادة. لذلك شغلت

قضية الانحطاط عقولهم دوماً. أما الآن، فقد اقترنت بها قضية جديدة هي قضية البقاء (الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٣٢).

كان الغرب يسعى - على النقيض من الشرق الإسلامي - للسيطرة على هذه المساحات الشاسعة التي تقطنها الشعوب الشرقية، وعرف النديم في ذلك الوقت - بتعبير دقيق - المصير الذي يُمكن أن تنتهي به بلد كمصر على إثر الاحتكاك بهذا الغرب «دخول مصر السوق الرأسمالية العالمية، واكتساب القطن لأسواقه خاصة خلال الحرب الأهلية الأمريكية (١٨٦١ - ١٨٦٥) فتح قناة السويس عام ١٨٦٩، وما استتبع ذلك من احتدام الصراع الإنجليزي الفرنسي على أرض مصر، وهو الصراع الذي كان قد بدأ رسمياً مع نزول نابليون على الأراضي المصرية في يوليو عام ١٧٩٨» (ندوة نديم، المجلس الأعلى للثقافة مايو ٩٥).

ومن ثمَّ، عرفت بداية السبعينات من القرن الماضي بدايات التدخل في الشؤون الداخلية المصرية - المالية وبوجه خاص - مما خلق أزمات، وتفاقم أحداث انتهت أخيراً بخلع الخديو إسماعيل عام ١٨٧٩.

وقد تبع ذلك ارتفاع المد الوطني إلى أقصاه، حيث شارك في هذا عدد كبير من المثقفين بدءاً بجمال الدين الأفغاني الذي أشعل فترة السبعينات من القرن الماضي مروراً بكل تلامذته ومُريديه كمحمد عبده وعبد السلام المويلحي وقاسم أمين وعبد الله النديم وصولاً إلى سعد زغلول الذي لعب دوراً رائداً ضد الاستعمار الإنجليزي فيما بعد.

ففي هذه السنوات الماضية عرفت مصر استكمال مؤسسات مدنية كثيرة، ومؤسسات ثقافية مظاهر أوروبية للحضارة والسياسة، وصحف متنوعة، واجتماعات متوالية للمثقفين والسياسيين من النخبة الفاعلة.

غير أن هذه الفترة كانت قد تركت في الوجدان المصري آثاراً عميقة اهتز لها الكيان المصر كله، إذ كانت جملة المتغيرات التي بدأت منذ منتصف هذا القرن

وقبلها بكثير - مع عشرينات القرن الماضي مع حركة البعثات وإنشاء المدارس العليا... إلخ - قد بدأت تتحول إلى ردود أفعال وطنية تبلورت في قيام الثورة العرابية أو عبرت عن نفسها في طرح الكثير من التساؤلات التي كانت إجاباتها تتنوع وتتلون حسب كل موقف.

وقد زاد من خصوبة هذه التساؤلات والإجابات التي تولت الأحداث التعبير بها هذا المناخ الذي عاش فيه النديم منذ خروجه من الإسكندرية وهي تموج بالأجانب إلى القاهرة وهي تموج بالنخب الجديدة، وتجمعت كلها حول الواقع الجديد.

وعلى ذلك، لم تكن من المصادفة أن تتحدد الأسئلة التي طرحت في هذا الوقت حول سؤال البقاء:

ما هو الغرب؟ ثم كيف يمكن للدول الإسلامية مقاومة الخطر الغربي الجديد؟

لقد تحولت أوروبا الآن من نموذج حضاري إلى نموذج خطر على الأمم الشرقية نفسها، وتصدى الكثير من الغربيين لتأكيد هذا الواقع الجديد بالتقليل من قيمة الإسلام، والإرهاص بأن الحضارة تختلف عن الإسلام، ومن ثم حاول الغرب حينئذ أن يدخل في الروع مسئولية الإسلام عن التخلف الذي يعيش فيه المسلمون، ومن هنا، نشطت هذه المناظرات التي أرادت أن تقول بغير ذلك، إن جمال الدين الأفغاني في مناظراته مع رينان كان يسعى إلى تأكيد الدور الإيجابي للإسلام إذا ما أحسن فهم أن المدنية الغربية مطابقة للإسلام، كذلك فإن قاسم شغل بمعركة مع آخرين مثل هذه عن (المصريين)، وهنا لا نفقد جهداً لدى عبد الله النديم لتأكيد جوهر الإسلام وإشراقه مع صديق فرنسي لم يذكر اسمه في كتابه (كان... ويكون) الذي كتبه في منفاه على أثر هزيمة الثورة العرابية وهروبه قرابة عشر سنوات متخفياً ومنفياً في البلاد.

بيد أن النديم في تأكيدهِ للوجه الإسلامي الإيجابي لم يقع في خطأ أن الحضارة الغربية لها وجه واحد مُتجانس، أو أن الحضارة الغربية تسعى إلى الاستعمار والسيطرة فقط، أو أن فلسفتها تقوم على التدمير والعنف دون أن يلتفت إلى ما في هذه الحضارة من قيم إيجابية لا يُمكن إغفالها، في وقت لا يُمكن فيه إغفال الهوية العربية للوصول إلى فهم واضح لما يحدث حوله.

ومن هنا، يمكن تلخيص فلسفة عبد الله النديم من الغرب على هذا النحو:

(أ) للغرب وجه مُظلم / مُستعمر .

(ب) للغرب وجه مُضيء / مُتحضر .

وكان هذا لا يتردد على تأكيد أننا في فهم هذا الجيل لابد من أن نتنبه لتكوين (هوية) عربية يُمكن أن يسلبها منا الغرب المُستعمر، كما يُمكن إثراء هذه الهوية إنسانياً إذا تنبهنّا إلى التجربة الإيجابية المتحضرة للغرب.

وهو ما اختلط في وعي النديم خلال كفاحه اليومي ضد الغرب، وتجربته الإيجابية التي كان قد استخلصها من فضاء هذا التغير الضخم حوله وهو ما نتمهل عنده أكثر .

(٢)

ربما كان الأفغاني أكثر رجال عصره تأثيراً في النديم، إذ إن مُراجعة حياة النديم المُتقلبة وأفكاره المُتغيرة ترينا أن فكر الأفغاني كان أكثر تواءماً مع فكر تلميذه النديم، فقد دفع به للتنبيه إلى «خطر التدخل الأوربي والحاجة إلى الوحدة الوطنية لمقاومته، والسعي إلى وحدة أوسع للشعوب الإسلامية، والمُطالبة بدستور يحد من سُلطة الحاكم. كذلك التشجيع على الكتابة وإصدار الصحف وتكوين رأي عام» (حوراني، ص ١٣٨).

غير أنه من المؤكد أن النديم، رغم تجاربه التي بدت مُحدودة بالنسبة لتجارب الأفغاني وخبرته الطويلة، كان أكثر من أستاذه وعياً بالجماهير العريضة، ومن ثم،

أُضيف إلى فهمه لدروس الأستاذ وعياً بقدره (العامة) أو قوتهم في تغيير الأحداث.

وقد اقترن بذلك فهم أكثر بالشعب المصري، ربما لكونه مصرياً، ولأنه ابن بيئة شعبية، لم يكن قد تعدى الثلاثين حين كان قد عمل في كثير من الأعمال الشعبية مع أبيه الفقير، ولم يلبث أن عمل في بنها عاملاً للتلغراف انتقل بعدها للعمل بأحد القصور بالقاهرة في نفس المهنة، ووجد في مجتمع الأفغاني وعبد وزغلول وغيرهم متنفساً له، وساح كثيراً في الأقاليم والقرى بعد أن غضب عليه صاحب القصر فطرده.

ويلاحظ أكثر من كاتب عن حياة النديم أن خروجه من مخبز أبيه بالإسكندرية إلى مكتب تلغراف في القاهرة رمز إلى «الخروج من العالم التقليدي» إلى عالم ثورة الاتصالات بمنطوق العصر، وهي ثورة أثرت في حياته، فيما بعد، حين مارس مظاهر الحياة الحديثة في رحاب الثورة العرابية وفي إنشاء الصحف وإلقاء الخطب وإلقاء نفسه في أتون الثورة العرابية قبل أن يشهد أكثر من منفي وأكثر من عودة يمارس فيها حياة التشرد، لكنه في كل مرة لا يتوقف عن ممارسة حياة التمرد على كل ما من شأنه أن يعمل على إحكام سيطرة الغرب على البلاد.

وربما كان أظهر مثال على هذا عمله في الصحف وتشير الوثائق إلى أنه في الوقت الذي انتمى فيه عبد الله النديم إلى المحفل الماسوني الإنجليزي (كوكب الشرق) مع أستاذه الأفغاني كان يكتب في صحيفتي المحفل (مصر) و(التجارة) المقالات التي كان لا يني يردد فيها من أن لآخر آثار الخطر البريطاني على الأمة الإسلامية (انظر محفظة جمال الدين الأفغاني).

كما تؤكد المصادر أن صحيفة (مرآة الشرق) كانت قد صودرت بناء على إيعاز من الحاكم الإنجليزي الذي لاحظ فيها هجوماً على السياسة المصرية التي تتمشى مع السياسة الإنجليزية، وهو ما تكرر مع عدد من الصحف الأخرى التابعة للمحفل الماسوني أو خارجه.

الأمر الذي دفع القنصل الإنجليزي إلى أن يطلب من الخديو التخلص من جمال الدين الأفغاني وهو ما حدث بالفعل بإخراج الأفغاني من مصر عام ١٨٧٩ .

وفي هذه الفترة استطاع إنشاء جريدة أخرى (التنكيث والتبكيث) عام ١٨٨١ متعرضاً فيها للإنجليز، وهو ما فعله مع جريدة (اللطائف) حتى إذا ما احتل الإنجليز مصر أصبح مطارداً منذ عام الاحتلال ١٨٨٢ وطيلة تسع سنوات (١٨٨٢ - ١٨٩١) حتى قبض عليه ونُفي .

وحين عاد النديم من منفاه وجد نفسه أمام الإنجليز وهم يسيطرون على كل المرافق في البلاد، وكرومر يحكم بأمره في الصغير والكبير، ويأتمر الوزراء بإمرته، فلم يلبث أن سعى إلى إنشاء جريدة (الأستاذ) عام ١٨٩٣ وفي هذه الجريدة - كما سنرى - حارب النديم في جبهات كثيرة، لكنه كان يجمع بينها في موقفه المحدد من الغرب . ومن يتابع مواقف النديم وكتاباته الكثيرة كالدعوة إلى الحرية والكرامة والوطنية ورفض التعصب والمناداة بالدستور يجد أنه أكثر ما تميز به موقفه من الاستعمار الغربي .

ومن يتابع رصد مواقفه من القضايا السياسية والاجتماعية (التي زادت لديه خاصة في الفترة الأخيرة) يجد أنها مترتبة ارتباطاً كبيراً بموقفه من الاحتلال الإنجليزي وسيطرته على البلاد ودعوته إلى عدم أهلية المسلمين للدخول إلى أبواب الحضارة الغربية .

وقد بلغ للوصول إلى هذا السبيل درجة من التحايل التي لم تكن معروفة عنه من الميل للتمرد والعنف في التصدي للإنجليز .

وربما كانت صحيفة (الأستاذ) أكثر الصحف التي عبر فيها عن هذا كله، وإن لم يستطع أن يركب الرمز فترة طويلة أو يتخفى في ثوب المهادن لكرومر أو صحفيي المحتل في صحيفة (المقطم) .

وهو ما نقف عنده أكثر .

(٣)

إن مُراجعة أعداد (الأستاذ) خاصة أعدادها الأولى تؤكد أن النديم حاول التحكم في أسلوبه العنيف، وإن لم يستطع أن يستمر في ذلك طويلاً. فمنذ البداية بدا أن أسلوبه اللين مع الخديو عباس الثاني هو مُعادة للإنجليز، وهو ما يُفسر تأييد النديم له، وخاصة في أزمة وزارية دارت بينه وبين الإنجليز.

كانت إنجلترا في استحقاذهم - حتى - على تعيين الوزراء تؤكد سيطرتها على البلاد، كما كانت تسوغ احتلال مصر بدعوى المحافظة على حقوقها، ثم ها هي تحرمة - أي الخديو - من سلطته في اختيار وزرائه، وهو ما يُفسر كيف وقف التحكيم بجانب الخديو الذي هو - بالتبعية - يقف ضد المحتل. ويلاحظ أيضاً أن موقف النديم من الاحتلال يتخذ أشكالاً عدة غير المواجهة المباشرة.

ففي صورة غير مباشرة، نجده يُركز - طيلة أعداد «الأستاذ» - على عديد من الأسباب التي تعمل لتوعية الجماهير ضد الاحتلال كالحث على التعليم والمعارف، وكذلك الدعوة إلى إصلاح الأزهر (يُمكن رصد دعوات الأزهر منذ دعوة النديم، وهي دعوة تحققت بعد ذلك)، كذلك كان يدعو إلى إحياء الوطنية، والحث على الصناعة الوطنية، ورفض الكثير من العادات المستهجنة، وفي مقدمة هذه العادات خص سعي الأغنياء إلى (تقليد) الغربيين سواء في المأكل أو المشرب أو طرق العيش وشراء المنتجات الأجنبية، بل راح ينقد الكثير من المصريين لإيثارهم الحياة الفاسدة والمُترفة التي لا تنبع من بيئتنا وخاصة الخمر والميسر، وهو بهذا يُشير إلى ضرورة تحرير الشخصية مما من شأنه أن يحول بينها وبين التحرر من ربطة الاستعمار القائم.

كذلك كان يدعو كثيراً إلى الإقبال على الطب والعلوم واللغات والإدارة (الأستاذ ٢٧)، ولم يكن ليتردد في القول بعد برفض الخمور بالتصريح إلى أن الغرب يجلب لنا الرذائل، فيصبح التقليد هنا إشارة إلى ضرورة الانصياع له وما يُقدمه لنا (الأستاذ ج ١ ص ٤٦)، وفي كثير من السُخرية يُشير إلى ردود الدول الغربية على هذه الدعوات بأنه من المعروف أن ذلك (ضار بمصالح الدول الأجنبية) فهذا يسيئ إلى الاقتصاد الغربي كثيراً (ص ١٦٥).

ويتحول من النصيح إلى الهجوم على أهل مصر الذين (أضاعهم اللهو واللعب والتفريح..) ١٩٤، بل إنه يسعى إلى تأكيد أن سبب تخلفنا عن الغرب ليس لغير تخلفنا عن كشف ذواتنا، والتنبه بما يجري في هذا العصر، ويصل في هذا إلى أقصاه في مقالته (بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد) ص (٣٣٧).

وكان النديم لا يتوقف عن الدعوة للقيم المتقدمة مرة بعد مرة ولا يئأس أبداً، فهو يدعو إلى ضرورة الاهتمام بمعرفة أسباب تخلفنا عن أوروبا، فيُشير إلى عدم التنبه للغة العربية، كما يُشير إلى أن من أسباب التقدم هو تحاشي الفتن، وإيثار الهدوء والسكينة والحفاظ - كما كان يردد ضدنا - على حقوق الغرباء.

كذلك دعا النديم إلى إنشاء مدرسة للبنين ومدرسة للبنات للاهتمام في هذه أو تلك بمناهج العلوم العصرية، ورفض تردد الخلاف بين طوائف الأمة الواحدة لئلا يستفيد المستعمر من التفرقة بين أبناء الوطن (ص ٤٠٩) .. وما إلى ذلك.

ونلاحظ أنه كلما كانت تنشب أزمة بين الخديو والإنجليز سرعان ما كان يأخذ جانب الخديو، كتعبير عن الموقف المضاد للمحتل ففي مقالته (الحقوق المقدسة) في ٢٤ يناير ١٨٩٣ راح يبذل الطاعة للمقام الخديو والاعتراف بسيادته وسلطته، رافضاً - في الخلاف بين الخديو والإنجليز - أن يعتمد سيد وأمير البلاد الشرعي على مشورة أجنبي (ج ٢ / ٥٤٢)، وقد وضع إنجلترا في عرض السؤال بعد أن تدخلت لفرض رئيس النظارة، فقال:

(والآن تنتظر الأزمة ما يحدث من إنكلترة بعد ذلك، فإن تركت الوزارة المصرية تدبر أعمالها بحسب مقتضيات الأحوال المصرية وما يناسب أخلاق الأمة وعوائدها ومساعدتها على ذلك تحقق الكل صدق دعواها أنها دخلت مصر للإصلاح لا للاغتصاب والتغلب..) (٥٤٣).

ولا يتردد النديم في الهجوم بعنف شديد على معاون بوليس إنجليزي احتال حتى قتل أحد الوطنيين، ثم راح يمثل بجشته رغم غضب أهله الشديد، خائفاً موضوعه بكلمات (.. فيالعدل الإنكليز وأحكامهم) (٥٧٦).

كذلك يلتفت إلى سوء وضع الإدارة في يد الإنجليز دون المصريين، غاضباً أن الأمر جاوز المسئول الإنجليزي إلى أجناس شتى مما يحدث اضطراباً كبيراً في البلاد (إذ لا يلزم من اتساع علم الأجنبي في الحساب أو الترجمة أن يكون ذا خبرة بإدارة أحكام وأمور بلاد يجهل كل ما فيها...) (٥٨٠).

ولا يكتفي النديم بمهاجمة الإنجليز فقط، وإنما نراه يُهاجم صنائعهم، سواء تمثل هؤلاء في بعض الوزراء أو بعض المديرين، أو حتى في (الصحف) مثل (المقطم)، التي تهاجمه بعنف وتحرض عليه.

ولا يتردد في الهجوم العنيف على (المقطم) وغيرها من الصحف التي تكون صنعة الإنجليز، ويصل هجومه على الإنجليز وصنائعهم إلى أقصاه، إلى الدرجة التي تجعل صحيفة المقطم تهاجمه بعنف ولفترات متوالية، بل تتهمة صحف كالتايمز بإثارة النعرة الدينية ضد أوروبا، ويضاف إلى المقطم والتايمز والديلي تلجراف والمورنج جوست... فلا يتراجع أبداً.

ويجب أن تسارع لتأكيد ما سبق وأن أشرنا إليه، أن النديم رغم هجومه المستمر على الأوروبيين وأذئابهم، لم يعتقد - أبداً - أن بلاده يمكن أن تظل مكتفية بحضارتها الراهنة للوصول إلى الرقي الذي بلغته الدول الأوروبية إذ كانت أوروبا - كما يقول حوراني - هي العدو السياسي، لكنها كانت مع ذلك المعلم أيضاً.. (السابق ص ٢٣٩).

العدو والمعلم.

الاستعمار والحضارة .

وقد راح يصيغ هذا المعنى في عناوين مقالاته:

- لماذا يتقدمون ونحن على تأخر .

- مستقبل مصر .

- حالنا أمس واليوم .

وبمراجعة هذه العناوين وغيرها يتأكد لنا أنه يريد أن يؤكد الرأي الذي يقول: إن مصر ليست متأخرة بسبب المناخ أو الدين . إنها تملك مصادر القوة الأوروبية بعد، مع أن باستطاعتها امتلاكها جميعاً، وهي اللغة والدين، والوقوف في وجه العالم الخارجي والنشاط الاقتصادي، ونظام التعليم الشامل، والحكم الدستوري، وحرية التعبير (حوراني ص ٢٣٩).

وحينما يزيد الهجوم على الأستاذ بإيعاز من الإنجليز نجده لا يهتم بذلك، ويهاجم قوة الإنجليز بصراحة التي كانت تدفع (المقطم) لإرهاب أصحاب (الأستاذ) في مقالة (حرب الأقلام بجيوش الأوهام) مؤكداً أن القوة لن تخيف المصريين حتى إذا ما جاء الإيقاف أو الإنذار الأخير لمصادرة المجلة، فإنها تصدر بالفعل، بعد أن يختم مقالته الأخيرة تلك بيتين من الشعر يلمح فيهما إلى السبب الذي اضطره إلى ذلك ، يقول:

أودعكم والله يعلم أنني أصبحت فيه ، فماذا الويل والحرب
وما عن قلبي كان الرحيل وإنما ذنب أدان به وأغترب

وبهذا يكون النديم قد أكد، أن الخطر لا يأتي من الخارج دائماً، وإنما قد يأتي من الداخل أيضاً، والخطر الداخلي يكون - غالباً - أشد وطأة من الخطر الخارجي.

مصادر ومراجع مختارة

- دار الوثائق بالقلعة، محافظة (جمال الدين الأفغاني).
- (ملف خاص عن علاقة الأفغاني بالمحافل الماسونية).
- أرشيف بإدارة الوثائق الفرنسية: Hengion de GEMAL El DIN
DANS LES ARCLIVES DU QUAI D'ORSAY
- عبد الله النديم .
- (أ) كان ويكون، من تراث عبد الله النديم دراسة وتحليل د. عبد المنعم الجميعي وتقديم د. عبد العظيم رمضان، الهيئة العامة لدار الوثائق - دار الكتب، القاهرة ١٩٩٥ .
- (ب) الأعداد الكاملة لمجلة الأستاذ، جزآن، دار كتبخانه . ط ١ ، القاهرة ١٩٨٥ .
- (ج) التنكيت والتبكي، أعداد بدءاً من ١٨٨١ / ٦ / ٦ .
- عبد المنعم الجميعي، عبد الله النديم ودوره في الحركة السياسية والاجتماعية، بدون، ط ٣، ١٩٨٠ .
- محمد خلف الله، عبد الله النديم ومذكراته السياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون.
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ / ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بدون.
- * ندوة: عبد الله النديم، ندوة لجنة الدراسات الأدبية واللغوية بالمجلس الأعلى للثقافة ٥ / ٢٧ - ٥ / ٣٠ / ١٩٩٥، دار الكتب، القاهرة، ١٩٩٥ .
- أحمد أمين، من زعماء الإصلاح، القاهرة ١٩٤٨ .
- مصطفى عبد الغني، المؤثرات الفكرية في الثورة العربية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨ .



طه حسين وأزمة «الرأي العام» في مصر

نعود إلى سؤال البدء:
هل لدينا رأي عام في مصر؟
من يجب أن يقول : نعم ؟!

١ - يتحدد هذا البحث - أساساً - حول أزمة الرأي العام، ويتخذ من كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) الذي صدر عام ١٩٢٦ (حالة) للبحث عن هذه الأزمة . إنها (حالة) تثير سؤالاً عن الرأي العام في مصر .

وهذا السؤال يقتضينا - في حالتنا - أن نتعرف على مناخ الأزمة .

(أولاً)، قبل أن نعود (ثانياً) للإجابة عن هذا السؤال:

- هل لدينا «رأي عام» في مصر؟

٢ - وكما يتحدد البحث حول كتاب طه حسين، كذلك، ينسحب على مدى سبعين عاماً - على مصادر العقل في مصر عبر رموز كثيرة من المفكرين والمثقفين وعبر محاكمات واتهامات ومصادرات شتى .

ولأن المناخ منذ نهاية الثلاثينات هو هو لم يتغير؛ فإن (حالة) كتاب «في الشعر الجاهلي» تظل أصلح مما يمكن التأكيد منه على دوال مازالت فاعلة بالسلب في حياتنا الفكرية والثقافية .

٣ - ولأن القضية تتمخض عن أزمة - أيًا كانت مسمياتها - فإنها تحاول البحث عن أسبابها عبر هذه الحقبة الطويلة التي كانت أهم انتكاساتها ارتداد حركة (التنوير) وسقوط (النهضة) التي تبناها مفكرون كل هذه السنوات .

وهو ما يخرج بنا من أزمة فردية إلى (مناخ) عام يمتد إلى نفق مظلم تقل فيه المصاييح .

وهو ما يمثل دافع العودة إلى هذه (الأزمة) والإصرار على الإجابة عن ذلك (السؤال) والتمهل عند نقطة ضوء نحاول منها الخروج إلى المستقبل .

٤ - سوف يكون منهجنا هنا - فضلاً عن المنهج التاريخي - الإفادة من المنهج عبوراً إلى بعض القرائن الحضارية والمدخل النفسي .

على أن المنهج النقدي يظل أكثر مما يعيننا على أن نستبصر بالمعاني والدلالات التي تتعلق بمسيرة الرأي العام، وبهذه الأزمة التي يعاني منها المجتمع المصري، كما أننا من خلال هذا المنهج نستطيع أن نضع أيدينا على المشكلات التي يثيرها مناخ الرأي العام لاسيما في الفترة الليبرالية .

لنشر بسرعة إلى (الكتاب) والمناخ الذي واجهه قبل أن نتمهل أكثر عند أنماط (الرأي العام) في مصر وطبيعتها .

٥- صدر في مايو ١٩٢٦ كتاب (في الشعر الجاهلي) حاول فيه صاحبه أن يستخدم المنهج الديكارتى في الشك موضحاً هذا في تمهيد كتابه «ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليس من الجاهلية في شيء، إنما هي متحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وأكاد لا أشك في أن ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه^(١) .

ومع أنه دعا إلى النظرة الموضوعية في قضية انتحال الشعر، فلم تكن القضية هي الانتحال وإنما تحولت إلى قضية شائكة وشكوى عنيفة لعدة أسباب أخرى منها:

- أنه أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل.

- أنه تعرض للقراءات السبع المجمع عليها بما لا يليق .

- أنه طعن على النبي ﷺ من حيث نسبه .

- أنه أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب، وأنه دين إبراهيم^(٢) .

نستطيع أن نخرج من هذا بأمرين اثنين: أحدهما أن الكتاب أراد صدمة للمجتمع الذي يعيش فيه، وهي صدمة فكرية حاول أن يستخدم فيها المنهج الغربي، وهو ما لاحظته قرار النيابة حيث جاء في نهايته:

«للمؤلف فضل لا ينكر في سلوكه طريقاً جديداً للبحث هذا فيه حذو العلماء الغربيين ولكنه - يضيف رئيس نيابة مصر - لشدة تأثر نفسه بما أخذ عنهم...»^(٣) إلخ .

هذا هو الأمر الأول، تلمس منهج جديد والتحمس له.

أما الأمر الآخر فإنه قد تورط بمنهجه في الدين بدون قصد؛ جاء في قرار النيابة السابق «يتضح أن عرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين»^(٤) .

الجانب الديني إذن - على الأقل في الظاهر - هو الذي أحدث رد الفعل الأول لطه حسين، غير أننا لا نستطيع أن نعرف المناخ أكثر دون أن نعاود النظر إلى المشهد كله .

٦- رغم أن الكتاب قد نشر في مايو ١٩٢٦ - أي في وزارة أحمد زيور الأخيرة - فإن رد الفعل العنيف ضده زاد في الوزارات التالية حيث حكمت وزارات كانت تنتمي إلى حزب الأحرار الدستوريين الذي ينتمي طه حسين إلى صفوته الفكرية، وإن كانت تتمتع بأغلبية وفدية، ومن ثم، أسهم الجانب السياسي - بالتنافس بين أكبر حزبين في هذا الوقت - الأحرار والوفد - مما انعكس على طه حسين وكتابه الذي أحدث أزمة كانت عواقبها خطيرة .

لقد أضيفت الخصومة الحزبية إلى الغيرة الدينية .

٧- أضيف إلى العامل الديني والعامل السياسي.. الواقع الذي كان يدور فيه صراع بين أطراف عدة في وقت كان الملك له نفوذه والإنجليز يحرصون على تأكيد وجودهم .

كان الملك يريد الاحتفاظ بوجوده وأوتوقراطيته، ويبدو أنه أحس أن ما جاء به طه حسين (وقبله علي عبد الرازق) ينال من نفوذه، وفي الوقت نفسه كان الإنجليز يحرصون على السلطة التقليدية إذ كانوا يعتقدون أنهم يستطيعون أن يثبتوا أقدامهم أكثر في إطار النظام الدستوري المستورد من الغرب^(٥) .

كان على طه حسين أن يواجه الملك الذي كان يعتقد أن صاحب القصر يهاجم ويهدد، فملكه كان قائماً على مبادئ شرقية تتعارض - فيما يرى مع الفكر الجديد الذي نجده في كتاب (في الشعر الجاهلي) .

وفي الوقت نفسه كانت الأطراف كلها تحاول الإفادة من الأزمة .

٨- بيد أن أكثر الأشياء خطورة تمثلت في الصراع بين القديم والجديد، أو بين التيار «الليبرالي الحديث» والتيار التقليدي السلفي» وكان التيار السلفي يشتد عضده فمند رحيل محمد عبده كان لابد وأن يزيد الصراع بين الشيخ التقليدي و(الأفندي) المستنير من حيث الأهداف في الغاية التي جمعتهم حول أحلام النهضة: «الحرية والعدل والتقدم»^(٦) ، وظلت الثنائية المتعارضة بين الشيخ المجدد والشيخ التقليدي قائمة، وقد لاحظ د. جابر عصفور أن خطاب النهضة الإصلاحية السابق على طه حسين لم يكن «يعرف المواجهة الجدلية التي تسعى إلى تأسيس تحول جذري في أنساق المعرفة المهيمنة»^(٧) .

وفي ضوء ذلك كله أصبح المناخ معباً ضد الكتاب وصاحبه سواء من الملك أو الإنجليز وقبلهم الخصام الحزبي ومقولات عقيدية يحاول كل طرف الإفادة منها لمصلحته ضد الآخر، وقبل هذا وبعده، جماهير مغيبة أو كالمغبية.

وعلى هذا النحو، وجد صاحب (في الشعر الجاهلي) نفسه يُهاجم بعنف لثلاثة أشهر بعد ذلك، بل إن موقف العنف والمصادرة للكتاب جاوز عاملاً بعينه إلى عوامل كثيرة كانت تسعى للهجوم على طه حسين ومنهجه، ومراجعة وسائل الإعلام ترينا أنها استمرت تهاجم الرجل لسنوات، بل إن واثق مجلس النواب والشيوخ ظلت في هجومها المستمر وإلى آخر جلسة في ٢٧ مارس ١٩٥٠ .

ولا نغلو إذا قلنا إن الهجوم على الكتاب وصاحبه استمر سبعين عاماً، ولا نعرف إلى متى يستمر الهجوم.

على أن الذي يهمنا في هذا كله رصد أطراف (الرأي العام) في هذا الوقت، وقت صدور الكتاب وما أدى إليه من أزمة تستمر حتى اليوم . وهو ما نتمهل عنده أكثر .

الرأي العام:

٩- وعبراً فوق تعريفات كثيرة في الرأي العام^(٨) نستطيع أن نصل إلى عدة تعريفات تعيننا في التعرف على المصطلح في هذا السياق.

الرأي العام هنا هو الآراء أو ردود الأفعال في أمور تمس الشأن العام، كما يتحدد في فترة زمنية معينة، كذلك يمكن التعرف عليه من خلال عملية التفاعل الذي ينطوي عليه رأي له دوال مختلفة، وهو في الغالب لا ينصرف عن اثنين: الجماعات المنظمة أو الصفوة، ثم الجمهور العريض.

ويقرب هاريمان P. LCHARMAN في تعريفه للرأي العام من هذا الاتجاه، إذ يرى أنه الرؤى أو الاتجاهات التي تشترك فيها الغالبية العظمى من الأفراد.. وجولدنسون R. COLDENSON يعرف الرأي العام بأنه ذلك الاتجاه العام للجمهور، نحو قضية ما، أو مجموعة من القضايا التي تهم مجتمعاً معيناً^(٩).

ويتفق علماء السياسة على أن الرأي العام هو نتاج للتفاعل بين الجماعات، ونتاج للدور الذي تلعبه جماعات المصالح في تشكيل الرأي العام وتوجيهه. هذا الدور تتحدد طبيعته ومداه بطبيعة البناء السياسي والاجتماعي للمجتمع^(١٠) ونستطيع أن نوافق د. علي الدين هلال على أن أغلب دول العالم الثالث تعتمد على ديماجوجية الزعامات السياسية وعلى استخدام العواطف في استثارة الجماهير فعملية المشاركة السياسية في هذه الدول لا تأخذ سوى أشكال انفعالية أو مظهرية^(١١).

وفي هذا الصدد يمكن أن نلاحظ أن العلاقة بين حكومات الدول النامية والرأي العام أصبحت علاقة غير ذات أهمية، حيث تسيطر حكومات الأقلية

عموماً على وسائل السيطرة على الرأي العام والتحكم فيه، ومن ثم يمكن تجاهله بدون عناء كبير.

وهذه الدرجة في التقليل من أهمية الرأي العام أو عدم الاهتمام به يعود - خاصة في العالم الثالث - إلى مرحلة الفوضى التي تمر بها البلاد، بل إن الرأي العام تحول في العصر الليبرالي إلى أسطورة كما أسماه بوبر الفيلسوف المناضل الكبير في أحد كتبه^(١٢).

١٠- ويمكن بالعود إلى قضية (الشعر الجاهلي) أن نتمهل عند ثلاث محكمات يمكن أن يستفاد بها في المفهوم السيكولوجي للرأي العام وهي:

أولاً: وجود قضية .

ثانياً: التعامل الاجتماعي.

ثالثاً: التعبير عن الرأي العام^(١٣).

وهو ما لا ينسحب على قضية أو قضيتين أثرتا في النصف الثاني من العشرينات وإنما على عديد من القضايا التي تستمر في توالياتها المكررة حتى اليوم. وما ينسحب على هذا في النظر العام، يمكن أن ينسحب على قضايا حيوية إلى حد كبير.

خلال هذا كله، يمكن التعرف على طبيعة البناء السياسي للدولة - كمصر - من دول العالم الثالث، ودور النظام في السماح بإبراز هذه القضية أو تلك، وإلى أي مدى يستطيع أي طرف له مصلحة سياسية أو دينية أو اقتصادية التحكم في التعبير عن الرأي العام، أضف إلى ذلك دور وسائل الإعلام في السماح للرأي والرأي الآخر أو - حتى - تجاهل الرأي الآخر كلية .

وتزيد الهوة اتساعاً حين نحاول أن نقارن بين الرأي العام في دول الجنوب ومثيلتها في الدول الصناعية المتقدمة.. ونحن نوافق البعض هنا على أن الرأي العام

في دول الجنوب يتضاءل تأثيره وفعاليته إلى الدرجة التي لا نستطيع أن نقول معها بجدواه، فالرأي العام لدينا يمكن أن نطلق عليه هذه السمات:

- أنه سطحي.

- وفاعليته محدودة .

- كما أن فرص وجوده إزاء القضايا المهمة والحيوية في الدول النامية فرص ضئيلة للغاية .

ومع اعتقادنا - على المستوى الشخصي - أن جماع كل هذه السمات يعني أنه ليس لدينا أي رأي عام؛ فإن المعيار الوحيد هنا سيكون التعرف على ملامح هذا الرأي خلال المناخ الذي دارت فيه معركة كتاب (الشعر الجاهلي) .

أبعاد الرأي العام:

المعروف أن القضية التي تتصل بالجوانب الدينية والسياسية، خاصة، عادة ما تحظى باهتمام عديد من مكونات الرأي العام وأبعاده، وسوف نجد أن قضية (الشعر الجاهلي) تشخص كل هذه الأبعاد إذ شارك فيها عدد كبير من السياسيين والمثقفين بالسلب أو بالإيجاب.

ومن نافلة القول: إن هذه المعركة (الشعر الجاهلي) تكررت في السنوات الأخيرة في معارك من مثل (أولاد حارتنا، فقه اللغة، نقد الخطاب الديني، المهاجر...) إلى غير ذلك مما ينسحب الحكم على هذه الفترة التي تمتد لتصل بين العشرينات ونهاية القرن العشرين .

ومن ثم، فإن الأحكام التي نصل إليها تمثل تمثيلاً حقيقياً لما يحدث في بلادنا في هذه الفترة الصعبة التي نمر بها.

١١- إن مراجعة ردود أفعال أطراف المعركة نجد أنفسنا أمام بعض أنماط شخصيات تحمل - في التحليل الأخير - دلالة الأزمة، ومن ثم، ملامح أزمة الرأي العام وتعريته في هذا المناخ.

وما يجب أن نرده هنا أن القضية لدى طه حسين نفسه لم تتعد ارتباطه بأحد طرفي الصراع في هذا الوقت، بين القديم والجديد، ولأنه يعتبر نفسه من أنصار الجديد. فإنه يلوم أصحاب القديم في مقدمة كتابه حين يرى أن بعضهم - أي بعض أنصار القديم - اشتد في اللجاج بينهم، وخيل إلى بعضهم أنه يستطيع أن يقضي فيها بين المختصمين^(١٥).

وعلى هذا، فإن موقفه لم يزد على أنه ينتمي لمذهب الجديد ونتائجه، فهذه النتائج «إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى أي شيء آخر»^(١٦).

فطه حسين إذن مثل ثورة فكره على القديم، ولم ينتبه - رغم جسارته إلى أن ما سيقول به سيغضب خصومه، وما سيركزون عليه.

فرغم أن عدداً كبيراً من المتصدين له جاهرُوا بموقفهم، فإن القضية العلمية الأساسية التي أثارها، والتي تتعلق باختلاف لغات القبائل العربية قبل الإسلام لم يشر إليها أحد، وإنما تركز الهجوم عليه من منطلق حزبي أو عقيدي أو خصومة سياسية أو لاقاه الرأي العام - بمعناه العام - بالصمت لجهله بطبيعة القضية، اللهم إلا ما يقال له: إنه يرتبط بالدين ويحاول أن ينال منه.

لقد تجاهل عدد كبير القضية الرئيسية إلى قضية أخرى للنيل منه ومراجعة الكتابات التي كتبت ضد كتاب الشعر الجاهلي تؤكد لنا القصد المسبق، فإن أحداً لم يرد على النقطة الأساسية التي أثارها طه حسين، والتي تتعلق باختلاف لغات القبائل العربية قبل الإسلام^(١٧) إنما انصب الهجوم على المواقف التي تثير الرأي العام أو تنال من طه حسين.

وعلى هذا النحو، فإن مشهد الرأي العام في ذلك الوقت يشير إلى أن أزمة (الشعر الجاهلي) أحاطتها الخصومة الحزبية أكثر من الحيدة والغيرة الدينية وإعمال العقل^(١٨).

وعلى هذا، فنحن أمام عدة أنماط لشخصيات تعبر عن الرأي العام تخرج عن القصد من الكتاب إلى التأثير في (خطابه) الذي أراد تبليغه.

أنماط الأزمة:

١٢ - وإذن ، فنحن في هذا المشهد أمام ملاحظة عدة أنماط لشخصيات تحملُ الرأي العام كما تحاول أن تُعبّر لنا ونستطيع أن نُحدد هذه الأنماط بمواقفها: المعارض والغائب والمستنير .

نمط المعارض السياسي:

النمطُ المعارضُ هنا، هو النمطُ الذي حمل للكاتب خصومة سياسية، وظل يوالي الهجومُ مستخدماً شتى الأساليبِ وشتى المنابرِ قرابةَ شهورٍ ثلاثة عِقب صدور الكتاب.

ومع أن هذا المعارض لم يتخلَّ عن موقفه وحتى آخر مجلس نيابي في عام ١٩٥٠، فإن هذه الشهور الثلاثة مثلّت قمة الغضب المُحمّل بالخصومة السياسية من قبل حزب الوفد - الأغلبية - ففي الجلسة الأولى في مجلس النواب ظهر الموقفُ العنيفُ الذي وقفه سياسيو هذه الفترة ضد الكتاب وصاحبه، وموقف سعد زغلول - بوجه خاص - وقد كان مشبعاً بخصومة شخصية وحزبية^(١٩) ضد طه حسين حتى إنه عرض اقتراحاً لم يعترض عليه سعد مؤداه:

أولاً: مصادرة كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) .

ثانياً: تكليفُ النيابة العمومية برفع الدعوى على طه حسين.

ثالثاً: إلغاءُ وظيفته في الجامعة .

وكان آخرُ ما انتهى إليه المجلسُ بإيعاز من الأغلبية الوفدية ضد أحد أبناء حزب الأقلية - الأحرار الدستوريين - هو، أن يقوم سعد زغلول بنفسه بتكليف وزير المعارف بتبليغ النيابة .

الواضح تماماً أن الفرصة كانت سانحةً أمام خصوم المحرر السياسي لجريدة السياسة لينالوا من المتهم دون اعتبار لأي أمرٍ آخر.

ورغم أن طه حسين أدرك طبيعة الحصار السياسي حوله والذي خرج - في الأصل - عما يدعو إليه، فإنه قام بسحب الكتاب، وكتب خطاباً مفتوحاً دافع فيه ضد ما يتهم به في دينه، بل إنه في العام التالي قام بحذف ما أثار هذه الضجة وأعاد نشره بعنوان آخر مختلف.. فإن خصوم الحزب الذي ينتمي إليه لم يتزحزحوا قيد أنملة.

وكان أكثر مظاهر العنت السياسي ضد الكتاب قد تمثل في موقف أكبر سياسي مصري في هذا الوقت، فما أن وقف سعد زغلول خطيباً في إحدى المظاهرات ضد طه حسين حتى صاح بخيلاء، وبغير تحسب للجماهير الغاضبة:

(- إن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في هذه الأمة المتمسكة بدينها، هبوا أن رجلاً مجنوناً يهذي في الطريق فهل يضير العقلاء شيء من ذلك؟ ... (و).. فليشك من يشاء، ماذا علينا إذا لم تفهم البقر^(٢٠)).

انظر كيف خرج سعد زغلول من هيئة السياسي الحصيف ليتهم الكاتب بأنه مجنون وأنه - في شكه - يشبه البقر؟!!!

وقد تأثر طه حسين كثيراً لهذا الموقف، وهو تأثر لم يفارقه بعد ذلك قط، فبلغ من غضبه أنه راح يكتب كتاباً إلى رئيس الجامعة - لطفي السيد - ليزيح عن نفسه التهم الملفقة التي اتهم بها^(٢١).

ورغم أن طه حسين ذهب - بالفعل - إلى النيابة، ورغم أن النيابة أعادت تجاوزاته في الكتاب في بعض المواضع إلى البحث العلمي، مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها، تم حفظ الأوراق... فقد ظلت لعنة الشعر الجاهلي تلاحقه حتى استقال من الجامعة لأكثر من مرة فيما بعد^(٢٢).

كان على العكس مما يحدث، فإن فكر طه حسين أقرب إلى فكر المرحلة - الليبرالية - فصل الدين في ناحية والعلم في ناحية أخرى^(٢٣)، ومستخدمًا المناهج والنقد في غربلة الروايات الإسلامية.. ومع ذلك؛ فإن الهجوم توالى عليه من منطلق خصومة سياسية وليست فكرية بأية حال.

ومن هذا الوقت نستطيع أن نفسر كثيراً من أسباب تراجع الليبرالية وارتدادها وإن كنا سَنَمُهلُ عندها في موضع آخر.

يُبد أن نمط المعارض اتخذ - في مشهد الرأي العام - وجهاً آخر كان أكثر قسوة وإيلاماً على طه حسين.

١٣ - وهنا نصل إلى نمط آخر.

نمط المعارض الديني:

ها هو الوجه الآخر لنمط المعارض السياسي.. فكلاهما - السياسي والديني - حاول أن يلعب دوراً خطيراً ضد الكتاب وصاحبه مستخدمين في هذا وسائل الإعلام المتاحة وتعاطف الملك وكراهية الإنجليز للصخب الذي يمكن أن يحدثه أحد المثقفين الملتزمين لحزب.

وهذا النمط من المعارضين الدينيين، رغم ما يتصف به بعضهم من الاعتدال، فإن الغالبية العظمى تقع ضحية الغيرة على الدين، وتعتمد أكثر ما تعتمد على ثقافة (السماع) أكثر من الفهم والاطلاع، وهذا النوع عانى منه طه حسين كثيراً فقد كان يرسم نفسه ممثلاً للرأي العام.

وأكثر ما يميز أصحاب هذا النمط أنها شخصيات «أكثر خضوعاً لضغط الجماعة مسايرين لاتجاهاتها منفذين لأوامرها»^(٢٤).

وهم في الغالب لا يتقبلون فكر الآخر، خاصة إذا ما كان ينتمي في إحدى مرجعياته - كطه حسين - إلى الفكر الغربي، فالقدرة على تقبل ما يأتي به تقلل من كونه - أي المعارض - يحتل مكانة مميزة في وجدان المعارضين.

إن مرجعية هذا النمط هي أقرب إلى الجمود الفكري Riyidity منها إلى وجه الدين الصحيح، وقد توصل بعض علماء النفس إلى معاملات ارتباط بين التعصب من جهة وبين التصلب والتطرف والعداوة والجمود والمجاراة السلوكية والسيطرة والمحافظة من جهة أخرى^(٢٥).

أضف إلى هذا أن بعض خبرات التحليل النفسي ذهبت إلى أن هناك علاقة أكيدة بين مستوى التعليم وبين درجة الوعي، وبالتالي، فإن درجة تمثيل الرأي العام في قضية كقضية (الشعر الجاهلي) إنما كانت ترتبط بمستويات التحصيل العلمي بما فيه العلم المعاصر.

ومع إدراكنا أنه ليس كل متعلم يملك وعياً فكرياً أو دينياً، فمن المؤكد أن المرجعية التراثية وحدها اليوم لا تمثل حداً أدنى من الوعي السياسي بما يحدث في العالم حولنا.

وهنا نجد رابطاً أكيداً بين هذا المعارض الديني متواضع المعرفة، ومثيله المعارض الديني، وإن ارتفعت راية العلم الديني وحده، فالعلم ليس ديناً فقط، كما أن العلم لا يحث على العلوم الكهنوتية وحدها، وقبل ذلك، فإن الدين لا يدعي أنه مقصور على العلوم الدينية فقط، بل يدعو إلى الأخرى ويحث عليها.

وهو ما يفسر لنا هذه الكتابات الكثيفة التي عثرنا عليها في صحف هذه الأيام وكلها - ممن يمثلون الدين أو يحتكرون معرفته - يهاجمون صاحب (الشعر الجاهلي) أحدهم يوقع وأكثرهم لا يوقع^(٢٦).

وكان من الممكن أن نجد المعارض الديني في الصحف كما نجده في مجلسي النواب والشيوخ كما نجده في الأزهر سواء بسواء.. لقد قادت مجلة المنار حملة عنيفة ضده.

إن مراجعة صحف هذه الفترة ترينا هذه الحملة التي توالى على صاحب كتاب الشعر الجاهلي دون روية أو مناقشة جادة لما جاء فيه، للنائب العام:

- إن أحد طلاب القسم العالي بالأزهر يتقدم ببلاغ للنائب العام .

- يرسل شيخ الأزهر كذلك خطاباً إلى النائب العام ولم ينس أن يرفق به - بعد النيل من دين طه حسين وطعنه فيه على النبي ﷺ - صورة من تقرير أصحاب الفضيلة (العلماء) .

إن عبد الحميد البنان - عضو مجلس النواب - تقدم إلى النائب العام ببلاغ آخر يقول: إن كتاب الشعر الجاهلي فيه «طعن وتعد على الدين الإسلامي وهو دين الدولة»^(٢٧).

وهي البيانات التي بدأ التحقيق مع طه حسين بناءً عليها.

ويلاحظ أنه رغم أن الكاتب نزع بعض أوراق الكتاب ووضع مكانها أوراقاً أخرى مما ينزع عنه تهمة الكفر - أهم جناية وجهها إليه خصومه - فإن الحملة التي ترتدي أزياء دينية لا تتوقف قط، ونستطيع في هذه الفترة التي أعقبت نشر الكتاب ومحاكمة صاحبه ومحاولة النيل منه أن نرصد عشرات المقالات، وعدداً كبيراً من الكتب التي تهاجم الكتاب دون تمحيص كاف^(٢٨).

ويجب الإسراع بالقول هنا: إن أغلب ما كتب ضد طه حسين وإن اتخذ منحى دينياً التزم بالجمود الفكري؛ فإننا لا نستطيع أن نزعّم أن (كل) من رد عليه كان كذلك، غير أن أكثر ملامح هذا النمط كانت تشي بهذا الإصرار على تكفير طه حسين دون أن يمنح فرصة للدفاع عن نفسه.

الأكثر من هذا أننا يمكننا القول: إن طه حسين لم يتبع الأسلوب الهادئ في بسط أفكاره في مجتمع مازال يعاني من التخلف، ومن ثم، الحس العقيدي الممتزج بالغيرة والذي يسهل زلزلته في النيل من بعض المفاهيم العامة التي يرتبط بها.

١٤ - وهو ما يقربنا - أكثر من نمط آخر من أنماط الرأي العام.

النمط الغائب:

فرغم خطورة دعوة طه حسين من اتهامه في دينه، نستطيع القول إن المناخ العام لم يكن ليؤثر تأثيراً إيجابياً في اتخاذ موقف ضده.

وقد سبق وأن أشرنا - سلفاً - إلى حالة الجمود الفكري التي كانت تصيب النمط الديني، بيد أننا نستطيع أن نرى هنا أكثر أن هذا النمط مثل الأغلبية الغائبة لما يحدث في الجامعة وعدة مؤسسات حاولت أن تقيس الفكر الغربي والليبرالي خاصة.

ومن المعروف أن البيئة التي شهدت هذه الأحداث في مصر في العشرينات كانت تعاني جملة من الأخطار التي لا يستطيع الإنسان (العادي) أن يكون فيها - أو عنها رأياً عاماً - ففي ظل الإطار الاقتصادي كانت مصر تعيش التخلف الاقتصادي ومؤثراته من الفقر المدقع والامية العالية ومجتمعات فلاحية تكاد تكون مغلقة على نفسها بعيداً عن (الأفندي) الذي كان يخرج منها ولا يعود إليها ثانية.

وفي ظل الإطار السياسي كانت جماعة المصالح المعروفة في هذا الوقت من (البرجوازية) التي كان يتم تشكيلها للحاق بالغرب تحول بين الفكر السياسي الذي تريد الارتباط به - وتعلم أبنائها في جامعات تنتمي إليه في الغرب - كانت تحول بين الإنسان البسيط بالحضر أو المدينة أن يكون أكثر وعياً بما يحدث في هذا العالم الجديد.

لقد خلقت جملة ظروف - منذ الاحتلال البريطاني، وربما قبلها - حالة من الانفصال أو الانفصام الحاد بين الحكومة والمحكومين، بين النخبة - سياسية أو ثقافية - وبين جماهير الشعب التي لم تزد على أن تكون (كتلة) MASS في الريف أو شغيلة في المدينة وحسب.

وإذا كان الحال كذلك في الإطار السياسي والاقتصادي، فقد كان أكثر بشاعة في الإطار الثقافي، فما زالت الثقافة تقليدية، ويرى د. كمال المنوفي هنا أن «الإنسان العادي في هذه الدول يفتقر إلى الاستعداد لتكوين آراء حول المشاكل والأحداث البعيدة عن حياته المباشرة. وفي كثير من الأحيان، نراه يجيب: «لا أعرف» إذا سئل عن هذه الأمور.. كذلك ينقصه الإحساس بالقدرة على مجابهة وتغيير الإطار المجتمعي الذي يعيش فيه، وهو ينقصه القدرة على إبداء الرأي في مختلف المسائل المحلية والقومية مع الاقتناع بأن لهذا الرأي قيمة ويمكن أن ينصت إليه. ولقد اتضح من بعض الدراسات الميدانية التي أجريت في مدن مصر وقراها أن أغلب الفلاحين لا يجرؤون على إبداء وجهات نظرهم فيما تفعله الحكومة دون خشية أو جزع»^(٢٩).

وعلى هذا فإن الإنسان المصري بعيد عن المؤسسات أو مرتبط بالحكومة في هذا الوقت لم يكن ليعرف شيئاً عما يجري خارج أوضاعه التي تكرر من أجل ألا يكون له أي رأي فعال ومؤثر.

وعلى هذا النحو، كانت الغالبية العظمى في هذا الوقت - في العشرينات من هذا القرن - لا تحمل رأياً عاماً، ولا تستطيعه، غاية ما كان يحركها الحس الديني، وهو الحس الذي كان لا يُصدق - رغم أهميته - حين ينتقل من العاصمة (الحكومة) إليهم.

وعلى أحسن الأحوال نستطيع القول إنه - ربما - كان هناك رأي ما لكنه غير موجود بحكم أنه لا يجرؤ أن يخرج بصاحبه إلى حيز الفهم والممارسة مما يتحول إلى رأي كامن LATENR PUBLIC OPION لا يمكن التعبير عنه بأية حال، ويكفي أن (أفندية) القاهرة و(الحكومة) تقوم بذلك.

بيد أن هذا النمط (الغائب)، وإن مثل الأغلبية في مصر، ليس لهم دور فعال، أو ليس لهم أي دور في صنع الرأي العام.. هذا النمط الغائب - ذو الأغلبية - كان يقابله نمط آخر، يعد - بحكم وجوده - قائماً، لكنه بحكم ضالة أعداده لا يمثل أي دور فعال.

١٥ - وهذا النمط الأخير هو النمط المثقف المستنير.

إن وجوده - كغيابه - يحمل نفس التأثير المنقطع في صنع الرأي العام، إن هذا العدد - على تأثيره - لم يستطع أن يسهم في أزمة الرأي العام بشكل أكثر إيجابية.

إن المثقف المستنير (ومثله السياسي) ظل غائباً عن الرأي العام، تساوى في هذا علي الشمسي وزير المعارف، وقبله لطفي السيد من السياسيين، أو عباس العقاد ومحمد نور رئيس النيابة على عمق ما قدماه لطله حسين.

إن الدرس المستفاد هنا أنه لن يكون للمثقف الواعي أو السياسي المستنير أي دور فاعل في الرأي العام على المستوى الفردي أو - حتى - على مستوى المؤسسة.

إن الدور الفاعل يكون خلال التجمعات الفاعلة سواء على شكل نقابات أو جماعات فنية أو جمعيات أهلية.. وما إلى ذلك .

وبغير هذا يظل النمط الفاعل في عزلة عن الرأي العام مادام في عزلة مع غيره (أولاً) ومع (مواطنيه) من الأغلبية (ثانياً) .

وما دمنا نعيش في مجتمع مازال البؤن فيه شاسعاً بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير. فإن هذا المناخ لا يصنع أبداً رأياً عاماً .

ولقد كان طه حسين أول من فطن إلى هذه الحقيقة حتى أصبح ضحية لها: إذ أهدى كتابه في طبعته الأولى إلى (ثروت باشا)، لكنه لم يلبث بعد عدة عقود أن راح يكتب عن المعذبين في الأرض ويهدي إليهم أعماله مما يسهم - مع غيره - في صنع هذا الرأي العام.

وهو ما يرتبط بإشارة أخيرة عن معوقات الرأي العام .

وإذا شئنا أن نقول بشكل آخر لقلنا عن ارتداد التنوير.

وغاية ما نريد التركيز عليه هنا أن هذا النمط من المثقفين المستنيرين أسهموا - بشكل ما - في أزمة الرأي العام سواء لوقوعهم في إغراء المدينة، أو هيامهم بالفاكهة المحرمة - السلطة - أو بانفصالهم عن الجمهور العريض.

وهو دور نُؤثر ألا نتحدث عنه كثيراً، فقد رأيناهم بما فيه الكفاية، وعرفناهم بحيث يصح أن نكف عن الإشارة إليهم مرة أخرى.

١٦ - والآن، بعد سبعين عاماً على نشر كتابه (في الشعر الجاهلي) نعود إلى

سؤال البدء: هل لدينا رأي عام في مصر؟

من يجرو أن يقول: نعم!؟



هوامش

- (١) في الشعر الجاهلي، القاهرة ١٩٢٦، انظر الكتاب الأول (التمهيد).
- (٢) قرار النيابة في كتاب الشعر الجاهلي، مطبعة الشباب ٣٠ مارس ١٩٢٧.
- انظر ما نسب إلى طه حسين مما قدم إلى النيابة الصفحات ٢، ٣.
- (٣) السابق ص ٣١، ٣٢.
- (٥) VATIKOTISN P, S. THE MODERN HISTORY, OF EGYPT LONDON 1969, P 303.
- (٦) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، دار سعاد الصباح، القاهرة ١٩٩٤ ص ٣٠٢.
- (٧) ما يهمنا هنا هو (تعريف) الرأي العام وليس طرق قياسه أو مشكلاته وأطروحاته التقنية أو منهجية قياس الرأي.. وما إلى ذلك، وقد راجعنا عددًا هائلًا من دراساته لعل من أهمها.
- THE NEW ENCYCLOPOEDIA BRITLANICO,
MACROPOEDIA, VOLUME 15, LONDON, 1973 - 1974, P. 211 .
- GRANO LAROUSSE, VOLUME 7, PARIS 1963 P. 967 .
- موسوعة العلوم السياسية، ج ١. جامعة الكويت ٩٣/١٩٩٤، ص ٥٣٥.
- الموسوعة السياسية، بيروت ج ٣ ص ١٠٣.
- ندوة: قياس الرأي العام في مصر ١٠-١٢ مارس ١٩٨١، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، بالقاهرة.
- ناهد رمزي، الرأي العام وسيكولوجية السياسة، مكتبة الأنجلو، ١٩٩١.
- محمد شومان، الإعلام في تكوين الرأي العام ١٩٩٤، رسالة دكتوراه مخطوطة مقدمة إلى قسم صحافة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة.
- * مادة (الرأي العام) بدائرة المعارف البريطانية.
- (٩) ندوة الرأي العام، السابق.
- (١٠) السابق، بحث ناهد صالح ص ٩.
- (١١) علي الدين هلال، محاضرات في التنمية السياسية، كلية الاقتصاد والسياسة، جامعة القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٣/٢٤.
- (١٢) كارل بوبر، بحثًا عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، هيئة الكتاب، ١٩٩٦ (يلاحظ أن بوبر في القسم ١١ نجده يعنون اللوحة الأولى بعنوان أسطورة الرأي العام محذراً من عدد من الأساطير فيما يتعلق بالرأي العام) ويلاحظ أن بوبر يطلق مثل هذه التسميات (أسطورة) على المجتمعات الليبرالية كإنجلترا والولايات المتحدة، وهو ما يعجب المرء حين ينتقل إلى المجتمع الليبرالي - كما تعرفه مصر بين ١٩٥٢/١٩ - وحيث قامت ضجة كتاب (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦.
- (١٣) الندوة، السابق، بحث ناهد صالح.

- (١٤) محمد شومان، السابق.
- (يلاحظ الباحث أن وراء هذه النظرة السلبية مجموعة من الأسباب والعوامل أهمها: غياب الديمقراطية في دول الجنوب، وضعف مؤسسات المجتمع المدني، وهيمنة السلطة المركزية أو التنفيذية وسيطرتها على وسائل الإعلام، وانتشار الأمية، ومحدودية الوعي السياسي)، ص ٢٩٠.
- (١٥) في الشعر الجاهلي، السابق، ط ١ ص ٢.
- (١٦) السابق ص ٦.
- (١٧) طه حسين، محمد عثمان، دار الشروق ص ص ١٩، ٢٠.
- (١٨) مصطفى عبد الغني، طه حسين والسياسة، دار المستقبل العربي ١٩٨٣ ص ٤٩.
- (١٩) انظر إلى تفاصيل كثيرة لهذا الموقف في الفصل الأول من الكتاب السابق.
- (٢٠) صحيفة الأهرام ١٩٢٦/١١/٧.
- (٢١) انظر الملحق (١) كتاب طه حسين إلى لطفي السيد مدير الجامعة.
- (٢٢) انظر الملحق (٢) كتاب طه حسين إلى وزير المعارف.
- (٢٣) كتب طه حسين سلسلة مقالات بعنوان (بين العلم والدين) في هذا الوقت، وذلك في صحيفة (الحديث) واستمرت من مارس ٢٧ إلى مايو ٢٧، أيضاً، انظر كتابه (من بعيد)، بيروت ص ٥ ص ٢٨٦.
- (٢٤) ناهد رمزي، السابق ص ٨٦.
- (٢٥) السابق ص ٨٩.
- (٢٦) انظر على سبيل المثال:
- كيف يتفلسفون؟ (بدون توقيع) - الكشكول ١٩٢٦/٦/٤.
 - طه حسين وجمعه بين المتناقضين (بدون توقيع) الفتح ١٩٢٦/٧/٢٩.
 - مؤمن الاتحاد ١٩٢٦/٨/٢.
 - مؤمن الفتح ١٩٢٦/٨/٢٦.
 - عبد الباقي سرور نعيم (ماذا يريدون من وراء نشر الإلحاد) الاتحاد ١٩٢٦/٩/١.
 - محمد رشيد رضا (الدعوة إلى الإلحاد...) المقطم ١٩٢٦/١١/١٠.
 - عبد الحق منصور (مصر أصبحت مدينة الملحدين) الفتح ١٩٢٦/٣/٩.
- (٢٧) قرار النيابة، السابق.
- (٢٨) من هذه الكتب انظر:
- مصطفى صادق الرافعي: تحت راية القرآن.
 - محمد فريد وجدي: نقد كتاب في الشعر الجاهلي.
 - محمد لطفي جمعة: الشهاب الراصد.
 - محمد الخضير حسين: نقض كتاب في الشعر الجاهلي.
 - محمد الخضري: محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية.
 - محمد أحمد الغمراوي: النقد التحليلي لكتاب في الشعر الجاهلي.
 - محمد عرفة: نقض مطاعن في القرآن الكريم.

إحسان عبد القدوس سجين الخمسينيات

اكتفى بمقعد في الشارع السياسي
في السبعينيات، وفقط...!!

(١)

على مقهى

ظل إحسان عبد القدوس خريف ١٩٧٦ حائراً بين الضغط السياسي والضغط النفسي .

الضغط السياسي لإلحاح أنيس منصور.. ونجيب محفوظ.. والأصدقاء - كما يقول- للكتابة في المجلة الرسمية - أكتوبر - بإيعاز من الرئيس أنور السادات فيما يبدو.

والضغط النفسي لتردده الطويل خوفاً من التورط في الكتابة السياسية مرة أخرى، ذاكرةً بواعث ذلك بألم ممض: (هذه الظروف التي أحاطت بي في أوائل أعوام الثورة - عام ١٩٥٤ - وأيامها وضعني أصدقائي السياسيون في السجن الحربي) في مقدمة الجزء الأول من كتابه (على مقهى في الشارع السياسي) .

وقد ظل إحسان لفترة ليست قصيرة حائراً أمام إلحاح هؤلاء الأصدقاء «شبه الرسميين»، وكان تردده النفسي يعود في الأساس الأول لصراحته في كتابة المقال السياسي ووضوحه في نقل أفكاره دونما خوف، فيؤدي به هذا إلى الوقوع في المحذور كما يقول: (... أن أطلق حريتي في نشر المقال السياسي) .

كان تردده الكبير أمام قضية الصراع بين الحيرة والحرية.

الحيرة للكتابة كما يحلو له.

والحرية التي يطمح إليها بدون قيود.

ولم تطل حيرته، فلم يلبث أن اهتدى لوسيلة تجنبه - فيما يرى - هذا الموقف، فقد انتهى به الأمر إلى مقهى يقيمها في (الشارع السياسي)، ويقول فيها خلال الدخان المتصاعد، والكلمات المجانية ما يريد، وراح يحدث نفسه: (إذن،

فلماذا لا أقيم مقهى في هذا الشارع.. وأختار له الزبائن.. وأتركهم يتكلمون في السياسة.. كلام مقاه أي كلام شوارع أي منتهى الحرية..).

وعلى هذا النحو. شرع إحسان في امتشاق القلم وهو يصيح (لماذا أتردد؟). مستريحاً إلى هذا الحل الوسط.. أن يكتب مقالة سياسية يقول فيها ما يشاء، ويكون المحدث الأول فيها (عجوز) والطرف الآخر، والوحيد، معه، شاب، وليكن الموضوع (قضية) أية قضية تعن له على شرط أن تكون من وحي الحاضر السياسي أو الاقتصادي، وعلى شرط أن يكون التناول فيها صريحاً إلى أبعد الحدود، هكذا فكر، ومن ثم، شرع على الفور في الكتابة..

السنوات الصعبة:

وقد بدأ إحسان هذه الأحاديث في تلك السنوات الصعبة من السبعينات من تاريخ مصر، واستمر ينشر في مجلة أكتوبر الرسمية - بين سنوات ٧٦ / ٧٧ / ٧٨ - دون أن يبدي دبلوماسية أو تراجعاً أو اتخاذ موقف وسط قط.

في هذه السنوات تناول قضايا سياسية كثيرة، سواء ما ارتبط منها بتطورات سياسية: (لنذكر: إسرائيل تنسحب من ممرات سيناء / بداية إضرابات الأرض المحتلة في فلسطين، تصاعد الصراع في لبنان، سقوط مخيم تل الزعتر، مبادرة السادات بزيارة القدس، استقبال السادات لوايزمان، انعقاد مؤتمر كامب ديفيد في ٥ سبتمبر ١٩٧٧، مؤتمر قمة عربي ضد كامب ديفيد، وعلى المستوى الاقتصادي: شهدت السبعينات تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادي، نمو الرأسمالية الطفيلية، فتح باب الاستيراد على مصراعيه، سيادة سياسة السمسرة، وشركات الأراضي وجمعيات الإسكان والمكاتب الاستشارية واستشراء التضخم، وارتفاع الأسعار وزيادة البطالة... إلخ).

في هذه السنوات تعرض إحسان عبد القدوس في مقاهه للعديد من هذه القضايا بدون تردد سواء على الجانب السياسي أو الجانب الاقتصادي.

ولأن المواقف السياسية لإحسان من الوضوح بحيث أصبحت بدهيات، فإن الجوانب الاقتصادية مازالت تحتاج إلى فهم ومراجعة أكثر.

ومن هنا، سوف نتوقف عند مقهى إحسان عبد القدوس في (الشارع الاقتصادي) فهو جزء من الشارع السياسي، وكلاهما شارع واحد يؤدي إلى المستقبل.

القلم: الطفل

بيد أنه لا يمكن فهم موقف إحسان السياسي أو الاقتصادي دون أن نشير إلى خاصية مميزة في تكوينه. هذه الخاصية أن إحسان عبد القدوس لم يتم، قط، لأي تنظيم سياسي أو اجتماعي، كما لم يكن (كادراً) في أية جماعة طيلة حياته، فقد جهد الإخوان المسلمون لفترات طويلة على استقطابه، حتى إن المرشد العام حسن البنا كان يلتقي بإحسان عبد القدوس (الصحفي حينئذ)، كان يأمر بأن يغلق الباب عليهما (ولا يزعجهما أحد قط)، وقد غالى حسن البنا في هذا الموقف حتى إن من حوله تساءلوا في حيرة وتبرم أحياناً عن سر هذه الجلسات المغلقة الطويلة بينهما (محضر نقاش مع إحسان عبد القدوس في ٧ / ١ / ١٩٨٧)، بل إن جماعة من الإخوان المسلمين قالوا: إنهم استطاعوا التأثير في إحسان عبد القدوس في الفترة التي سجن فيها عدد كبير من مثقفي مصر، وذلك في (معتقل العامرية)، غير أن إحسان عبد القدوس يرفض هذا، بدليل بسيط - كما أكد لي - أنه حين سجن كان (في السجن الحربي).

كما أن إحسان عبد القدوس رفض الانضمام إلى أي حزب أو تنظيم شيوعي، فمع أن جماعات هذا التيار حاولوا معه كثيراً، وهو يذكر لي أنه دخل في نقاش مستمر مع الاشتراكيين والشيوعيين لفترات طويلة، وقرأ النظرية العلمية لهم، غير أنه لم يدخل (حظيرة) الاشتراكية قط، وقد سجل تجربته هذه في كتاب خاص هو رواية بعنوان: «الحياة فوق الضباب».

أما الوفديون، فقد رفض إحسان، منذ فترات مبكرة، الانتماء إليهم، بل على العكس، كان يقف - جهاراً - في معسكر العداء لهم، ويذكر إحسان أنه في إحدى المرات ذهب إلى بيت مصطفى النحاس - بوصفه صحفياً - بعد محاولة لتفجير البيت لاغتيال النحاس باشا، وحين عرف الشباب الوفدي المتحمس بوجوده، حتى أسرعوا لإيذائه والقضاء عليه، لولا أن أنقذته زوجة الب دراوي (باشا) ليقفز فوق الأسطح وليفر هارباً، ومن هنا فمن المؤكد أن إحسان عبد القدوس لم يتم لأي جهاز أو تنظيم، حتى إن عبد الناصر بعد الإفراج عنه بعد أزمة ١٩٥٤ قال لمن حوله: إن إحسان لا خطر منه، فهو يكتب ما يريد، ولا ينتمي في هذا لأي تنظيم.

وربما أسهم هذا الموقف - وهو كذلك بالتأكيد - في أن إحسان عبد القدوس قرر أن يتعد عن طريق السياسة كلها بعد (الشحطة) التي عرفها - على حد قوله - في السجن الحربي بالغرفة رقم ١٩ وقد كان هذا بإيعاز (أصدقائي السياسيين الذين وضعوني.. في السجن الحربي.. بإيعادي عنهم، أو الابتعاد عني).

وعلى هذا النحو، فإن إحسان عبد القدوس، صاحب المقالات العنيفة قبل ١٩٥٤ لم يكن مرتبطاً بجماعة أو تنظيم، وهو ما جنبه السجن من جديد، وهو السبب الذي جعله يتردد كثيراً ليكتب في السبعينات بعد أن طلب منه الرئيس السادات - بشكل غير مباشر - أن يكتب، ولعل السادات نفسه كان يعرف، ويوقن، أن إحسان عبد القدوس لا يملك غير قلمه ولا ينتمي إلا لفكره.

ويبدو أن السادات كان يريد قلم إحسان عبد القدوس (المؤيد) له، بحجة صداقة قديمة لم ينكرها إحسان أو السادات تعود إلى ما قبل الثورة.

غير أن إحسان عبد القدوس الذي كان يملك الابتعاد عن المناخ السياسي الذي أودى به إلى السجن، لم يكن يملك التحكم في قلمه، فقد كان هذا القلم، كما يطلق عليه دائماً، (كالطفل المدلل الذي لا يستطيع أن أتحكم فيه).

غير أن الطفل المدلل عند إحسان، الجموح، كان لدى السادات، مهما اشتط، طفلاً يمكن تجاهل حركته العنيفة العالية، فهو - في رأي السادات - في سن الطفولة إذا علا صوته، أما إذا خفت، فنحن في انتظاره، لأننا نملك من الأريحية والحرية الكثير مما نريد أن نجهر به في عصر الحريات..!!

هكذا كان الاتفاق غير المكتوب بين السادات وإحسان .

وهو اتفاق لم يحسن الطرفان فهمه و - حتى - تطبيقه .

وهو الاتفاق الذي جلس به إحسان على مقهاه.. ليكتب ويثرثر .

عود إلى (المقهى):

والآن، فلنعد إلى المقهى، في الشارع السياسي، لنرى، كيف حاول إحسان عبد القدوس أن يدير حديثه مع الذات / الشاب.

إنه حديث بصوت عال لم يجرؤ عليه غير إحسان عبد القدوس.. من القضايا الاقتصادية التي ذخربها مقهى إحسان.. قضية: الانفتاح الاقتصادي وعديد من الإجراءات الاقتصادية في هذا العقد.

الانفتاح السعيد:

في هذا العقد كانت سياسة الانفتاح الاقتصادي التي صدر قرار لها من مجلس الشعب منذ عام ١٩٧٤ تحاول تشكيل بنية المجتمع المصري من جديد، فقد تحولت الرأسمالية الوطنية إلى رأسمالية طفيلية خلال أعمال مريبة، وتشكلت فئات جديدة تتأبى على التصنيف لتسيطر - تلقائياً - على مقدرات الشعب المصري.

وقد نتج عن هذه السياسة العديد من الانحرافات لعل من أهمها فتح باب الاستيراد على مصراعيه في غياب القانون، بدأت سيول السلع الترفيحية، وانخفاض مستوى المعيشة، سوء توزيع الأموال، وكان من أهم ظواهر هذه الفترة ضعف واهتزاز الطبقة الوسطى وما إلى ذلك مما تناوله الكاتب في عديد من حواراته في وقت حدوثه دونما تخرج.

إن إحسان عبد القدوس يرسم خارطة شبه دقيقة لما كان يحدث في هذا الوقت، فيقول هادئاً في حديث طويل للعجوز:

(-.. بعد أن بدأ عصر الانفتاح وإطلاق الحريات الاقتصادية.. تطور الوضع الطبقي.. ضعفت الطبقة البيروقراطية أي طبقة الموظفين، وظهرت مكانها الطبقة الرأسمالية وهي طبقة صريحة وقحة تجاهر بمستوى معيشتها علناً.. وفوجئت الطبقة العاملة بزجاجة كازوزة تحمل اسم (سفن آب) تباع في الأسواق بخمسة وخمسين قرشاً، بل وجدت «بيسي كولا» أخرى غير التي تصنع في مصر بثلاثين قرشاً.. وفوجئت بأحذية لا تصنع في مصر ويبيع الزوج منها بثلاثين أو خمسين جنيهاً، وفوجئت بمصريين لم يعرفهم أحد من قبل يركبون سيارات بويك وكاديلاك علاوة على المرسيدس والشفروليه، وأصبح لا يركب سيارات نصر إلا الفقراء.. و..) (أكتوبر، ديسمبر ١٩٧٦).

معنى ذلك كله هو زيادة الفجوة بين الطبقتين الموجودتين، وهي زيادة كانت تنذر - في وقتها - بخطر مستطير، ولم يكن السبب في هذا بعض الأفراد الفرادى داخل الوطن، وإنما كان المسئول، الأول، هو قرار (الانفتاح).

ولم يكن قرار الانفتاح كما أعلن عنه هو المسئول، وإنما كان هذا القرار الذي لم تضع له ضوابط تحول دون الإسراف في تجاوزه، لم يكن الانفتاح الاقتصادي هو وراء ما حدث، وإنما كان عدم ترشيده، وعلى هذا، لم يناد إحسان بإلغاء هذا القرار، رغم أخطاره الكثيرة، وإنما نادى بتحديدده بشكل إيجابي، فحين يقول الشاب ألا كان من الأجدى أن نلغي الانفتاح يقول العجوز:

(-.. كان يجب أن نحدد الانفتاح بحيث لا يقتصر على المواد والصناعات الاستهلاكية التي لا تكون إلا من نصيب الأغنياء. وأزمة الموظف الذي يتقاضى أربعين جنيهاً ليست أزمة الأكل ولكنها أزمة الوصول إلى المستوى الجديد للمعيشة..) (السابق).

الحل يبدأ من هنا:

غير أن الترشيح كان يتخذ وجوهاً عديدة، وعلى سبيل المثال، فإن أحد وجوه الحل لم تكن بزيادة المرتبات والأجور والعلاوات، وإنما كان لها وجه آخر، كيف، يجيب:

(- الحل.. هو التقريب في مستوى المواد الاستهلاكية بين الطبقتين) (ديسمبر ١٩٧٦).

وكان من الطبيعي أن يقرر العجوز (إحسان) أننا في عصر الانفتاح تحولنا إلى طبقتين فقط يسميهما (طبقة الاشتراكية وطبقة الرأسمالية).

وقد كان هدفه هو محاولة التقريب بين الطبقتين، كانت الطبقة الأولى يسميها الطبقة السهلة (لسهولة واقعها) والأخرى الطبقة الصعبة (ربما مشتقة من العملة الصعبة)، ومن هنا، فإن محاولة التقريب هذه لا بد أن تتخذ الشكل المركزي، أي أن تقوم الدولة به ولا تتركه للأفراد .

وقد حاول الكاتب أن يعثر على عديد من الحلول التي تحول دون تدهور الطبقة الفقيرة، من هذه الحلول أن تحاول الدولة تكشف الطريق للتعامل مع الغني الذي أصبح مراوغاً بالنسبة للدولة، والفقير الذي أصبح مثاراً للقلق والاضطراب، إن العجوز يقول مقترحاً:

(الطريق هو إعادة تنظيم البطاقات التموينية التي تحدد الأسعار الرسمية بحيث لا تمنح إلا لمن يقدم إثباتاً لمستوى دخله.. فإذا كان دخله أقل من مائة جنيه فهو مسئول عن نفسه.. وتتسع مجالات هذه البطاقات: أي تشمل التعليم المجاني والعلاج المجاني وكل ما هو مجاني) (فبراير ١٩٧٧).

وبهذا تتفني الهوة بين الطبقتين، وتحول أخطار الانفتاح دون انتفاء العدالة بين أبناء الوطن، ومن ثم، الحيلولة دون الغضب والانفجار.

الانفتاح.. ولكن:

ومع أن العجوز صرح بأنه لا يعترض على الانفتاح كمبدأ، فإنه حاول المرة تلو الأخرى، أن يجد الطرق التي يحاول بها الخلاص من وجهه السيئ .

كانت القضية في الأصل أن ننادي بالاشتراكية ثم نفتقد مظاهرها.

وهذه القضية نجد أن إحسان عبد القدوس تعرض لها في عديد من قصصه ورواياته في هذه الفترة، وعلى سبيل المثال ففي قصة (فنجان قهوة فوق حلة ملوخية) في مجموعة (النساء لهن أسنان بيضاء)، نجلس وسط الأغنياء الذين لا يجدون غير أحاديث الشراب والطعام والنساء، ومع هذا فهم في مجتمع اشتراكي كما يزعمون، إن بعضهم يصيح فيهم: (والله عال.. بيت مشهور بالملوخية.. وبيت مشهور بالقهوة.. وبيت مشهور بأم علي.. وبيت مشهور بالكنافة.. وبعد كده نقول اشتراكية) (النساء..، مكتبة مصر، بدون ص ٣٥).. كذلك نجد آثار الانفتاح كما عرفها في العديد من الروايات في فترة السبعينات هذه، وإن حاول أن يتوصل فيها بالجانب الفني من أمثال (حتى لا يطير الدخان/ ياعزيزي كلنا لصوص).. إلخ.

بيد أنه إذا كان يتذرع بالدلالة الفنية في أعماله الإبداعية، فإنه على المقهى راح يتحدث بوضوح جارح، إنه يقول في حديثه (٤ يونيو ١٩٧٨): (-.. نحن نعلن الانفتاح الاقتصادي والحرية الاقتصادية، برغم ذلك نتغنى بالاشتراكية والقطاع العام ونحن نعلن سيادة القانون وبرغم ذلك نعتمد على القرارات لا القوانين..).

على أننا إذا اعتبرنا أن الانفتاح كان هو (الوحدة اللحنية) المميزة في هذا العقد، فإن العجوز راح، عبر تنويعات كثيرة، يحاول استنفادها، تأكيد هذه الوحدة كما رآها.. وعلى هذا، نعثر في أحاديثه التي امتدت حتى ديسمبر ١٩٧٨ عديداً من الإجراءات الاقتصادية التي تعمل على تأكيد الواقع الرديء وتعميقه، وسوف نشير إلى أهم هذه الإجراءات بترتيبها الزمني:

إلا عبده السباك

الضرائب:

لقد كان من نتيجة التطبيق الخاطئ لسياسة الانفتاح أن استطاعت الفئة الطفيلية الجديدة التهرب من دفع الضرائب فإن (الموظفين من أولهم إلى آخرهم

ليسوا سوى أرقام مسجلة في دفاتر الدولة.. تفتح الدولة دفاترها وتتحكم في أرقامها.. إلا عبده السباك فهو ليس رقمًا إنه شخصية كاملة في مواجهة الدولة فكيف تتحكم فيه؟ كيف تعرف كم عملية قام بها في كل يوم؟ وكم ربح من كل عملية؟ إن دفاتر عبده السباك ملك خاص له لدرجة أنه قرر أن يستغنى عنها) (فبراير ١٩٧٧).

معنى ذلك أن الدولة لا تأخذ ضرائبها من المصعب، أي، أنها تترك الفنان الذي يزاول دوره في كسبه، فيحصل على مبالغ طائلة، وتحاول أن تحصل الضرائب من المنبع الأول.

إذن كيف تتحكم الدولة في مثل عبده السباك؟ يجب العجوز (- إن تعامل كل طبقة على حدة وبقوانين خاصة.. مثلاً.. و.. لماذا تتحمل الدولة فرق السعر عن رجل يكسب ألف جنيه في الشهر أو حتى مائة ألف؟ بل لماذا تعينه على تحمل ثمن السكر أو الأرز والسماد أو الفراخ.. لماذا؟) ويظل السؤال معلقًا، ويعود العجوز ليرسم الإجابة عبر الطريق: (الطريق هو إعادة تنظيم البطاقات التموينية التي تحدد الأسعار الرسمية بحيث لا تمنح إلا لمن يقدم إثباتًا لمستوى دخله..) (فبراير ١٩٧٧).

وواضح من هذا أن العجوز يرى أن الضرائب والدعم وجهان لعملة واحدة، وهي، كيفية مواجهة النظام لواجباته، وخاصة، بالنسبة لمحدودي الدخل.

المجتمع المختلط

إقرار الذمة المالية:

والبحث عن العدل يظل دائمًا ديدن العجوز، إنه يناقش طويلًا أزمة من أزماتنا التي نغرق فيها، ونقصد بها، أزمة المطالبة (بقرار الذمة المالية).

وهو يعترف أن الأخذ بهذا القرار، وإن كان من قبيل (التأمين الاقتصادي)، فإنه يظل خطأ مادام لا يؤدي أبدًا إلى تقدير اقتصادي إيجابي، تتمخض عنه قرارات واعية.

إن قرار الذمة نوع من أنواع (المنظرة) وحسب.

وبعد أن يدور الحديث طويلاً مع الشاب كعادته، في عرض أية مشكلة، فإنه يقفز فجأة إلى الحل.. إنه يستعرض ألوان التعرف على الثروات إما بالمخابرات أو الوسائل الخاصة، كما يشرح كيف كانت الثروات تحدد بالانتماء السياسي أو الموقف من النظام.. إن طبيعة نظامنا هو المجتمع المختلط.

إن الأمور تختلط فيه في كثير من النواحي.

ويعود الشاب بعد ذلك كله ليسأل: - والحل، ويعود العجوز مرة أخرى ليسأل: والحل، ويجيء صوت أحدهما، أو كليهما، فالحل هنا واحد، ومن هنا، فإن الشاب الذي يتبرع به، يقول:

(الحل.. هو أن نكون أكثر صراحة في تحديد مجتمعنا الاقتصادي حتى لا نعيش مجتمعاً رأسمالياً بقوانين وعقلية اشتراكية، أو نعيش مجتمعاً اشتراكياً بقوانين وعقلية رأسمالية) (أبريل ١٩٧٧).

المهم هو تحديد ما نريد، يأتي بعدها كل شيء.

حالة مفتش التموين

الأسعار:

والعجوز يعلق ساخراً من جهود وزير الداخلية في هذا الوقت من تشديده في الأسواق من أجل ضبط الأسعار، منتهياً، إلى أن المسئولية إنما تقع على مفتش تموين للسوق، كيف، يجيب:

- .. حتى الضبطية القضائية وتحت إمرة - داخل السوق - ضابط بوليس صغير لا يتجاوز رتبة يوزباشي.. كأن هذا يكفي لسيطرة الدولة على الأسعار.. إن الذي يحقق سيطرة الدولة هو النظام الإداري والحرص على هذا النظام، وليس شخص الوزير.. ومع الأسف أضعف ما في الدولة الجهاز الإداري (سبتمبر ١٩٧٧).

معنى ذلك أن العجوز يؤمن أن الحل في يد الدولة ومن خلال مفتش التموين غير أنه يستدرك أن موظف التموين نفسه (ممثلاً في مفتش التموين) مازال مستواه الاجتماعي ضعيفاً، وهو ما يخاف منه عليه، ومع ذلك يظل السؤال قائماً: وما الحل؟ هل هو رفع المرتبات، الإجابة تكون، أن نتيجة هذا تظل ارتفاع الأسعار ويبقى الموظف في حاجة ماسة. ويظل السؤال قائماً، كيف؟ ويتحير العجوز، فيصمت، غير أن المشاكل لا تصمت، سرعان ما يتوقف عند مشكلة أصعب من سابقتها.

البطالة

مشروع للبطالة:

وقد كان العجوز يدرك جيداً أن مشروع (الانفتاح) السعيد يصل بنا إلى كثير من المشكلات، وقد استطاع أن يحدد منها في هذا الوقت المبكر مشكلة (البطالة)، ففي ظل مجتمع غير منظم، تهيمن عليه فئات إدارية عاجزة، وقرار يصدر من السلطة المركزية دون القدرة على تنفيذه تنفيذاً صالحاً.. في ضوء هذا كله تنشأ مشكلة البطالة.

ومن مشكلة البطالة تنشأ مشكلة الهجرة إلى الخارج.

وهي مشكلات وجدت جذورها منذ السبعينات حتى الآن.

وقد وجد العجوز حلاً لهذه المشكلة في هذا الوقت المبكر أن ينشأ لهم (مشروع للبطالة)، على اعتبار أن البطالة حالة خاصة يصرف لصاحبها ما يسمى (إعانة بطالة)، ويضيف:

(.. إن هذا هو الحل الوحيد لمشكلة زيادة العمالة التي تسببت في خراب كثير من الهيئات والمصانع الإنتاجية..) (نوفمبر ١٩٨٧).

ومع أن هذا يعد من الخطر على المشروعات وأجهزة الدولة، فإنه لا يجد بديلاً أرحم منه، يضيف العجوز:

(- إن أي وضع أرحم على الإنتاج من تكديس الموظفين داخل الشركات والمصانع والهيئات الحكومية وهم لا يعملون شيئاً) (السابق) .

وبالطبع، يلمح العجوز إلى خطر أبعد من هذه الأخطار وأكثرها مدعاة للتأمل، فزيادة التعطل يدفع بالمتعطلين إلى (التكدس في الشارع السياسي). وهو قول على ما فيه من دعاية - فيه من الفطنة واللماحة.

انتفاضة ٧٧

النبوءة:

كانت كتابات العجوز وحديثه في (الشارع الاقتصادي) بمثابة نبوءة لم تلبث أن تحققت بمجيء شهر يناير من عام ١٩٧٧، إذ كان عليه أن يعود إلى هذه الانتفاضة التي أسماها السادات في حينها (انتفاضة حرامية)، فيؤكد أن ما حدث ليس وراءه - كما يردد - شيوعية أو لصوصية.

لقد كانت لديه الجرأة ليصارع محدثه في هذا الوقت أن أسباب ما حدث هو: (العجز الاقتصادي أو على الأصح الفقر الاقتصادي) (يناير ١٩٧٧) .

هوامش

- (١) فصول الرواية وفن القص، مارس ١٩٨٢ انظر: (شهادة إحسان عبد القدوس) .
- (٢) إحسان عبد القدوس، مجموعة وكر الوطاويط، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ص ص ١٢١، ١٢٢ .
- (٣) انظر تفسير ذلك في مقالة في مجلة القاهرة (مدخل إلى الرواية السياسية عند إحسان عبد القدوس) مصطفى عبد الغني، عدد ممتاز عن الرواية ٩/ ١٩٨٨ .
- (٤) رقم (١) ص ص ٢٢٧/ ٢٢٨ .
- (٥) ردد جرامش هذا في عديد من مصادره وخصوصاً (رسائل السجن).
- (٦) ذكر الوطاويط رقم (٢) .
- (٧) محضر نقاش مع إحسان عبد القدوس بمكتبه بالأهرام في ٣٠/ ١٢/ ١٩٨٨ .
- (٨) محضر نقاش، السابق.

يوسف إدريس

أسلوب الصدمة وأزمة الاقتصاد
كل ما بقي ليوسف إدريس

المفكرة

تعد (مفكرة) يوسف إدريس التي كانت تنتشر في الأهرام لسنوات بمثابة (يوميات) يسجل فيها صاحبها قضايا المجتمع المصري والتغيرات الحادة فيه منذ السبعينات حتى بداية التسعينات.

وقد كان مدركاً هو طبيعة هذه (المفكرة) إلى درجة أنه راح يشير إلى مثل ذلك، حتى إنه نشر بعض هذه الأفكار في كتاب في فترة تالية بعنوان استوحاه من اسم صاحب «عجائب الآثار» المؤرخ المصري المعروف عبد الرحمن الجبرتي، بل وزاد عليه، أنه راح يث في هذه المذكرة شظايا من نار في كل مرة بما كان يحرك كوامن المجتمع ويعبر عنه.

كان أسلوب «الصدمة» الذي استخدمه كفيلاً بإيقاظ الهمم والضغط على المسؤولين وإثارة المسائل الاقتصادية - ضمن ما أثار من مسائل كثيرة - وهو ما وجد استجابة له في عديد من المرات سواء في تحريك القراء والمتخصصين بالرد عليه أو الكتابة معه، أو اتخاذ القرارات التي تصنع المواقف الإيجابية التي تعبر عن التغيير، وهو كان أهم دوافع يوسف إدريس.

والواقع أن (المفكرة) بقدر ما أثارت رد فعل إيجابياً في كل مرة، أثارت رد فعل سلبياً، تمثل في اتهام صاحبها - يوسف إدريس - بأنه لم يعد ليمارس القصة القصيرة - همه الأول - حتى أنه كان يردد أن الأمير - أمير القصة العربية، وقد كان ذلك لقباً استحقه عن جدارة منذ الخمسينات والستينات - تخلص عن مكان الإمارة إلى قضايا لا تنتمي إلى الإبداع.

وقد كان يحلو لمن يتهمه مثل هذا الاتهام أن يضيف - مجتهداً، وبحماس - أن إدريس لم يبتعد عن القصة القصيرة عن عمد، وإنما العكس هو الذي حدث، إذ

إن القصة القصيرة هي التي ابتعدت عنه، ومن ثم، فإنه فرغ من كوامن الإبداع، فلم يجد لديه - في حالة الإفلاس - إلا أن يعود إلى المقالة.

وقد وجد من يجذب هذا الرأي، وقد كنت واحداً، ممن ذهب إلى ذلك، ودافع عنه، في الصفحة الثقافية في الأهرام نفسها.

غير أن جانباً آخر من القراء والمتخصصين راحوا يتحدثون عن أهمية (المقال) عند يوسف إدريس (وهو يعني، ضمناً، أنه لم يتخل عن القصص)، وذلك يشير في المقام الأول إلى تبرير، يذهب إلى أن إدريس يقوم بدوره في الحياة العامة بما لا يقل عن الدور الذي كان به حين يكتب القصة القصيرة.

ورغم أن يوسف إدريس كان أول من يعلن عن هذا الرأي، فكنا لا نعول كثيراً على رأيه، على اعتبار أنه صاحب (القضية)، حتى حين كان يغلو، فيعلن، أنه في كل مرة يكتب (مقالاً) كان يضع في ذلك المقال بذور القصة القصيرة والرواية ودراما المسرح.. وما إلى ذلك.. وقد وجد يوسف إدريس - أثناء حياته - من يؤيد مثل هذا الاتجاه، لعل من بينهم، سان سوميخ الذي سمع إدريس، من بعيد، قبل أن يقرأ كتابه الذي كتبه عنه، تحييد هذا الرأي، وراح آخر، يشبه إدريس بالأمريكي رالف نادر الذي كان - عبر مقالاته النارية - يدافع عن المواطن في بلده وقضاياها.

وإذا كان الرأي حول كتاباته، وما إذا كان يجب أن يؤثر الإبداع أم المقال قد اشتعل طويلاً أثناء حياته، فإنه، بعد أن رحل، تيقن أن يوسف إدريس كان من بين كتابنا أكثر وعياً بخطورة ما يكتبه - خلا القصة والرواية - وهو ما يعزز طبيعة ما يكتب من التطرق للقضايا الخطيرة في حياتنا والأسلوب الذي كتب به.

لقد أصبح من اليقين الآن بمكان أن ما كان يكتبه أدريس كان مناسباً لطبيعة المجتمع المصري، وأن مفكرته كانت ضرورة لمواجهة حالة الجمود التي كنا نعيشها جميعاً، في حين، لم تكن الصفوة المثقفة لتجد من يعبر عنها.

وهو ما يدفعنا، أكثر للاقتراب من طبيعة هذه (المفكرة).

كان يوسف إدريس أول من يفاجئنا حين يقول: إن الكثير مما يكتب من مقالات إنما هي أكثر جودة «من أي قصة قصيرة حتى لكاتب غربي»، وهو ما يعني عدم الانتقاص من قدر المقالة، وإنما يصنفها بأنها «أدب» - رغم أنها كذلك كانت تجد في ذلك الوقت من يخرجها من دائرة الأدب-، فهي، لديه، تتناول قضايا عامة وأكثر حساسية، كما أنها يمكن أن تتجاوز طاقة (القصة القصيرة) إلى آفاق أرحب، وكثيراً ما سمعت يوسف إدريس ينطق لفظة (الأوتشرك) مفسراً إياها بسرعة أنها هي أدب المقال الذي يكتبه ويحرص عليه .

وهو ما يشير إلى أن يوسف إدريس ما كان يحب أن يقلل من قدر (المقال)، وإنما يعمق قيمته، بأنه يحتوي، كل خبرات الأجناس الأدبية كلها، فضلاً عن قيمته الخاصة، التي تزيد مباشرة من تمكنه من الوصول إلى صاحب المصلحة (القارئ) .

وهو ما يعني - حين نعود إلى إدريس - أن ذلك القاص / الأمير / حين يعيه التعبير، وتتكاثر عليه المشكلات اليومية والمصيرية الثقيلة، فإنه كان يضيق بأي شيء، ولا يستطيع الخضوع لترويض شكل إبداعي معين، فيجمع إلى المقالة (المفكرة) ليقول - بشكل انطباعي، مباشر، حاسم - ما يريد أن يقوله بغير مقدمات.

وهو ما يصل بنا بسرعة إلى طبيعة يوسف إدريس - الحصان الثائر-، هو لم يكن، ليقف، إلى جانب كاتب منظم شديد التنظيم كنجيب محفوظ، كما لم يكن ليقارن بكاتب ناعم شديد النعومة كبحي حقي، أو متوثب شديد التعبير كإحسان عبد القدوس، وإنما كان حريصاً على تمزيق ورق السوليفان في أي موقف، ليخرج منه دون إهمال ليغير من الواقع (القدرى) قبل أن يصبح جزءاً منه.

بهذا الشكل، كان يوسف إدريس، الحصان الجامح، المختلف عن كل ما حوله، الغاضب من كل من حوله، الثائر على كل ما يعرفه ومن يعرفه.

وقد يكون من المهم هنا أن نشير - بقصد المقارنة فقط - بينه وبين بعض الكتاب الذين أحبههم وتأثر بهم، على أن يكون هدفنا الوحيد الاقتراب من طبيعة يوسف إدريس في المقام الأول.

إن شبهاً لا نجده، قط، بين إدريس وكاتبه المفضل (تشيكوف)، فحين كان تشيكوف بارعاً في القص، فإن صيرورة القص لم تكن لتؤدي إلى - أو بواسطة - العنف، وإنما كان يطرق الواقع بعلامات ناعمة هادئة ليصل إلى ما يريد سالكاً المسلك البطيء، وإن يكن المؤثر، في حين كان يوسف إدريس (رغم إعلانه لأكثر من مرة تأثره بتشيكوف) .. لا يسلك نفس السيرة في الوصول إلى ما يريد، وإنما كان يستخدم أسلوبه المميز «العنف»، و«الطرق» بشكل يحدث الصدمة ليصل إلى ما يريد سالكاً المسلك الحاد ليوصل فكرته، فهو على النقيض من تشيكوف، يؤثر التعبير الحاد سواء كان ذلك بالشكل الإبداعي، أو كان ذلك - وهو ما يهمنا هنا - بالشكل الفكري الذي حاول التحليق به في (مفكرته) الأسبوعية .

ولذلك، فإن تأثير تشيكوف في إدريس لم يكن هو تأثير كاتب آخر - بيرانديللو - فهذا الأخير، كان يستخدم من الأدوات الفنية - بما فيها المؤثرات البريختية - ما كان يقرب بينه وبين إدريس (وكثيراً ما أعرب إدريس عن إعجابه بالكاتب الفرنسي) .

إن دراسة لم تكتب بعد حول التأثير العكسي بين تشيكوف وإدريس، والتأثير المباشر بين بيرانديللو وإدريس، حتى إننا يمكن أن نلاحظ - بطريقة مقارنة - هذا التأثير المشترك في مسرح الاثنين: الكاتب العربي والكاتب الفرنسي.

على أية حال، فإن هذا الحس العاصف الراعد ليوسف إدريس يتناثر في (مفكرته) لسنوات، وفي عديد من الجوانب، غير أن الجانب الاقتصادي يظل من أهم الوجوه التي لا بد من التنبيه لها في رحلة (المفكرة) طيلة السبعينات والثمانينات.

وسوف تتحدد درجة اهتمام يوسف إدريس بشكل غير منتظم تاريخياً، غير أن تعاملنا مع مفردات المسألة الاقتصادية لديه سوف يتم حسب الترتيب الزمني لورودها في كتاباته، واضعين في الاعتبار أن ما يحدد درجة اختيارنا لهذه القضية أو تلك يكون درجة اهتمام يوسف إدريس بها، وهو اهتمام يكون، نابغاً، في التالي، من أهميتها بالنسبة لجموع الناس.

وسوف نرى - أيضاً - أن طبيعة المسألة الاقتصادية التي يتعرض لها يوسف إدريس لا تنبع - كما هو الحال لدى أدبائنا ومفكرينا في الأجيال السابقة عليه - من المقارنة المستمرة بين اقتصادنا المتخلف واقتصاد الغرب المتقدم، فطبيعة التطور الاقتصادي الآن لا ترتبط بالغرب بقدر ما ترتبط بموقفنا المتخاذل من اقتصادنا.

إن القضية الاقتصادية ترتبط الآن بالداخل وليس بالخارج.

لا يعني ذلك، أن الخارج ينتفي تأثيره على اقتصادنا كلية، إذ إن آثار صندوق النقد الدولي والهيمنة الاقتصادية، ومظاهرها من «ضريبة مبيعات» وضرائب، وما أشبه، تعمل تأثيرها على اقتصادنا، غير أن العوامل الداخلية تكون أولى بالعناية إذا كنا - حقاً - نعتقد أن عصر الاستعمار الاقتصادي المباشر قد ولى.

إن يوسف إدريس لم يهتم بقضية التطور الاقتصادي أو العمل ورأس المال أو طبقات المجتمع في ظل هيمنة غربية كما فعل أجدادنا، لكنه، اهتم بالوجه الحقيقي للأزمة الاقتصادية التي نعيشها، ونقصد بها، تقاعسنا عن جني ثمار أجدادنا في المجال الاقتصادي، واستهانتنا - أو إهمالنا - بالبحث عن مصدر ثابت للحصول على خبزنا اليومي (القمح)... إلخ.

ولهذا، فإن أول مشهد يلفتنا إلى المسألة الاقتصادية عند يوسف إدريس هو هذا المشهد الذي رأيناه فيه يقف في ميدان طلعت حرب، أمام تمثال المجاهد الاقتصادي الكبير حزيناً واجماً لا يستطيع أن يرد على أسئلة الرجل الذي قضى حياته كلها لبناء الصرح الاقتصادي المصري وتحريره من ربة المستعمر.

الاقتصادي والأديب

المسألة الاقتصادية:

إن الأديب يجيب عن أسئلة الاقتصادي حزيناً واجماً:

(- تقصد شركة مصر للتمثيل والسينما. رحمها الله

(- سينما ستديو مصر أعتقد أنها مغلقة للتحسينات منذ أكثر من عشر

سنوات، وللآن ما تمت تحسينات ولا فتحت أبوابها للجمهور.

(- ستديو مصر.. لا ينتج فيلماً واحداً وأخيراً أجروه لشركة تليفزيون

(- و.. بعد الانفتاح، جئنا بالمنسوجات - تصور ياباشا - لتنافس «اللينوه

والجيل» جئنا بالموكيت ومن أغلى المصادر لينافس مصانع السجاد الرائعة بدمهور.. (و). فإذا ببعضنا يستورد الغازات الخائقة والسائلة والسفن آب.

ويستمر إدريس ليستعيد بعض ما أسسه الاقتصادي الكبير ويتتبع مصيره:

(المضحك. المضحك إلى حد البكاء. ياباشا أن الشركة التي أسستها

وسميتها «شركة بيع المصنوعات المصرية» لتخصص في عرض وتسويق منتجاتها

المصرية في مصر أولاً، ثم في بلادنا العربية والأفريقية ثم في العالم، هذه الشركة

هي الآن لبيع المصنوعات المستوردة، كل ما فيها مستورد، تنافس تجار الشواري

وأصحاب البوتيكا في استيراد ورق الحائط الإنجليزي والسجاد البلجيكي

والمصنوعات الفرنسية والإيطالية واليابانية. أصبت باختناق وأنا أرى فاتريتها

وفترينة عمر أفندي وصيدناوي، حتى أيام الخواجات، كانوا يفضلون أولاً عرض

البضاعة المصرية؛ لأن المصريين أيامها كانوا فخورين بصناعتهم الوليدة وبمصريتهم

الوليدة، أما الطبقة النجسة التي في يدها النقود الآن فهي بقدر ما تجمع بذكر

(نحن مصريون)، ومصر أولاً وأخيراً إذا ذكرت الثقافة أو المعرفة، أو تشغيل

العقل، تصاب بالأرتيكاريا إذا اضطرت لشراء منتج مصري أو لاستعماله).

ينظر يوسف إدريس إلى طلعت حرب في الميدان المسمى باسمه، ثم يستطرد (تصور ياباشا أنا أشعل سيجارتي المستوردة بعود كبريت مستورد، بينما صناعة الكبريت في مصر منشأة منذ سنة ١٨٣٠، وبينما لدى شركة النيل «كبريت» قيمته مليون جنيه احترق - في مخازن الشركة؛ لأننا نعطي بإجرام شديد تصاريح لاستيراد كبريت أجنبي ثمنه خمسة أو سبعة أضعاف الكبريت المصري).

بيير وطلعت:

والغريب أنه في الصباح الذي اتصلت فيه زوجة يوسف بالأهرام من أحد المستشفيات المتخصصة بلندن حيث يعالج يوسف إدريس كانت تنشر، في أهم الصحف الرسمية إعلاناتاً لترويج ملابس للرجال من محلات (بيير كاردان) في مصر، وعلى هذا النحو من السخرية، أن قارئ الصحف اليومية كان يقرأ عن سوء حالة يوسف إدريس والإعلان عن بيير كاردان في القاهرة والإسكندرية في آن واحد.

ولم يقتصر بيير كاردان على عديد من المحلات الخاصة في العاصمة والشجر، بل كان يغزو المحلات التي اضطلع بإنشائها طلعت حرب منذ أكثر منذ نصف قرن لتمصير الصناعات، فإذا بالمصنوعات (الكاردانية) تغزو محلات القطاع العام حيث معقل الاقتصاد المصري في (عمر أفندي، الصالون الأخضر، شيكوريل، صيدناوي... إلخ).

لقد تغلب الآن بيير على طلعت.

ولنعد الآن مرة أخرى إلى نفس (المفكرة) لنرى إدريس يقول في مقالته التي اختار لها عنوان (عن عمد أسمع فتسمع) وجعلها عنواناً لكتاب صدر له فيما بعد، يقول:

(وأنا أفهم أن يصيب النزق بعض الأفراد أو التجار، أما أن يصيب النزق العمود الفقري لصناعتنا وتجارنا الوطنية، أما أن تتحول شركة بيع المصنوعات

المصرية إلى بوتيك للبضائع الأجنبية فهنا لا يصبح النزق نزقاً، وإنما يصبح خيانة، لقد كافحت مصر مئات السنين لكي تستعيد استقلالها السياسي، ولهذا فهي تحكم بالإعدام على أي إنسان يحاول إخضاعها أو سرقة هذا الاستقلال، ولقد كافحت مصر بك ياباشا ومن قبلك ومن بعدك، وكافحت طويلاً من أجل أن تكون لنا صناعتنا وتجارتنا فإذا انتهينا إلى أننا أصبحنا نستورد اللبن الزبادي، تصور ياباشا).

ولهذا كله، لم يكن من الغريب أن يجأر طلعت حرب ويصرخ وعيناه تقدحان بالنار، فكل ما جاهد من أجله أثناء ثورة وطنية أصبح الآن تذروه الرياح، لا بفعل السيطرة الخارجية، وإنما بفعل التقاعس الداخلي، وقد حرص إدريس أن يسجل صرخاته وهو يصيح:

(.. يامن علمتكم وطنية واقتصاد الوطنية.. يامن مت أحلم بجيش يحمي إنساننا واقتصادنا واستقلالنا..

أين ذهبتم.. أضاعتكم المناصب والتوكيلات.. أمات عندكم الضمير.. يامصري.. أين ضميرك الاقتصادي.. أين؟! أين..!؟)

ويكون على يوسف إدريس أن يرحل وحده، تلاحقه صرخات طلعت حرب، ليعاين ويحذر من ظواهر اقتصادية أكثر خطورة وأبعد أثراً في الاقتصاد المصري.

قضية تجريف الأرض:

وتحت عنوان مثير راح يوسف إدريس يعرض لقضية تجريف الأرض، ففي مقاله (الذين يأكلون أمهم) راح يتحدث عن الطابور الخامس (من المجرمين) الذي يحرق أثمن ما يمتلكه مصر: طمي النيل العظيم، لتصنع منه طوباً أحمر، وتقطع أجزاءه الأخرى من الأراضي الزراعية المنتجة لتقام عليها بيوت، وقد حدد هؤلاء المجرمين بأنهم من جميع الطبقات سواء الأغنياء أو الذين يذهبون إلى البلاد العربية من الفقراء ويعودون بقليل من النقود لبناء بيت من الحجر على قطعة جديدة من أرض قريتهم.

وقد راح يشير إلى فداحة هذه العملية بأن «سعر فدان الأرض الطمبية إذا اشتريته لتمتلكه فإنك لا تدفع فيه أكثر من ستة أو سبعة آلاف جنيه، أما إذا اشتراه صاحب مصنع طوب ليحرف المتر الأعلى منه فقط، فإنه يشتري ذلك المتر العلوي بعشرين وأحياناً بخمسة وعشرين ألف جنيه، ويترك لك فدان الأرض لتمتلكه ما شئت...».

وقد راح يوسف إدريس يربط بين ظاهرة (التجريف) وبين التقارير التي تأتي من الداخل أو الخارج تشير إلى خطورة هذه الظاهرة، بحالة (التولة) التي نحيا فيها جميعاً.

مالطة خربت:

ويحدد يوسف إدريس عدة شروط أو مطالب للحيلولة دون تحويل أرضنا إلى أرض بور، فيقول ضمن ما يقول:

- أطالب بإعلان الأحكام العرفية الزراعية الأرضية.
- أطالب أن نهب جميعاً لنحمي خصوبتنا وحياتنا.
- أطالب بأن يعتبر العدوان على أرضنا بالضبط كالعدوان المسلح على بلادنا، وأن تصل عقوبته إلى السجن المؤبد، وعلى الفور وبمحاكمات سريعة.
- أطالب وعلى الفور بمصادرة أكوام الطمي المكومة بجوار مصانع الطوب، ودفع تعويضات مناسبة عنها، فهي مهما كانت ستكون أرخص من استصلاح فدان صحراء وشراء مسمدات صناعية.
- أطالب بإغلاق جميع مصانع الطوب الطمبي في مصر فوراً، ورصد ملايين الجنيهات لإقامة مصانع عاجلة للطوب الطفلي والرملّي والأسمنتي.

ثم يصيح يوسف إدريس صيحة عالية:

(يارسارقي الطمي ومجرفي الأرض وحارقي أرضنا لتكسبوا مالاً حراماً هو طعامنا وطعام أبنائنا.. أفيقوا فإن جريمتكم لو تبيتموها لا تشعرت أبدانكم هولاً..

ثم يعقب ذلك كله بسؤال استنكاري يحمل الألم كما يحمل الخراب والهول، ويجعله ختاماً لمقالته هذه، يقول:

هل أنا أؤذن في مالطة؟!!

أم أن مالطة خربت فعلاً ولا حول ولا قوة إلا بالله؟

التطور الاقتصادي:

لم تعد القضية عند يوسف إدريس كما كان الأمر عند كتابنا الأوائل بإدراك التطور الاقتصادي الذي يحدث في أوروبا سواء في الصناعة أو التجارة أو سبل المواصلات.. وما إلى ذلك من صنوف التطور التكنولوجي الذي يتطور به الغرب كثيراً، وإنما أصبحت القضية إدراك التدهور الاقتصادي الذي تعيش فيه الأمة العربية اليوم.

وبعد أن كنا نتحدث عن النظم الاقتصادية الغربية أصبحنا الآن نتحدث عن طريقة لتلافي التخلف الذي نحيا فيه إزاء ظاهرة مثل (الانفتاح)، فبعد أن يعرض لتطور الحياة الاقتصادية في ظل حياة ديمقراطية كاملة يقول:

(نحن جعلنا من الانفتاح رأسمالية بدون قواعد اللعبة الرأسمالية الكاملة، وإذا سمينا الأشياء بأسمائها، فإن قمة الرأسمالية في العالم هي النظام الأمريكي، والنظام الأمريكي ليس هو ما نراه في حلقات دالاس أو قصص الكاوبوايز، إن النظام الأمريكي قائم على مبدأ حرية المنافسة التجارية والصناعية والزراعية.. (مقالة: لماذا لا تنتج؟).

وهو ما يعني أن أية ظاهرة غريبة أخذناها لم نستطع أن نعيد استزراعها في الأرض بعد تهيئتها لها، فأصبح عدم الجدية والاضطراب أهم سماتنا الآن، وأصبح الحكم لا يتم بالإرادة الشعبية، وإنما برغبة الحاكم وحسب، وهي رغبة، يؤيدها السلاح، وتساندها - إذ أرادت - القوى العظمى.

لقد غلب الموقف السياسي على الموقف الاقتصادي وضرورة الإصلاح إلى درجة أن يوسف إدريس يصف هذه الحكومات العربية بأنها (حكومات عرائس يحركها هذا اللاعب أو ذاك).. وهو ما وصل منه إلى الموقف الحقيقي لنا. وهذا الموقف ينحت له إدريس مصطلحاً هاماً يستخدمه لأول مرة .

فكر الفقر:

لقد استخدم مصطلح (فكر الفقر) لأننا لا نملك غير الثروة التي تنتجها لنا الطبيعة (البتروول مثلاً) عوضاً عنا، فأصبح مقياس الغنى هنا هو خلق المال بالجهد والعرق وليس استثماره بغير جهد مثمر، ومن هنا، فإنه راح يفسر الأزمة الاقتصادية التي نعيش فيها على هذا النحو:

(نحن فقراء فكرياً ؛ لأننا لا نتج، ونحن لا نتج لأننا حقيقة فقراء فكرياً، وليس لأن هناك أزمة اقتصادية أو تضخماً.. و.. إن أي شعب مهما بلغ من الغنى والثراء يكف عن التفكير لا بد أن يؤوب إلى فقر سريع مدقع).

على هذا النحو، فإن إدريس عاد من حيث بدأ، الفكر أولاً، والفكر هو الإنتاج، والإنتاج (في ظل العدل الاجتماعي) لا بد وأن يصحبه وعي بالتطور الاقتصادي الذي نحياه، والذي هو، بالتبعية، مرتبط بالفكر الذي لا بد أن نتخذه لأنفسنا:

إما رأسمالية كاملة منتجة.

وإما اشتراكية كاملة منتجة أيضاً .

المهم ألا (نرقص على الحبل) - على حد قوله.

من لهجة (الرقص على الحبل) إلى لهجة أخرى عن الحزب الحاكم الذي (لا يفكر) يفصل يوسف إدريس أكثر قضية اضطراب التطور الاقتصادي الذي نحياه جميعاً ويتخذ مثلاً على ذلك من قضية (السجائر) التي تخسر.

صناعة السجائر:

إن إدريس يندهش أن تخسر صناعة السجائر في وقت المفروض فيه العكس، فهي بالضرورة أربح وأضمن صناعة تقوم بها الدولة.

وبعد أن يعرض لأسباب محتملة لهذه الخسارة، يقول في ثورة عاتية: (لو كنت من المدعي العام الاشتراكي لأقمت محاكمة عاجلة لكل وزراء الصناعة خلال السنوات العشر الماضية، ولكل المسؤولين عن صناعة السجائر للإهمال في إضاعة إيرادات الدولة و...) .

ولأنه كان مدركاً أكثر من غيره أن مثل هذه المحاكمة لن تعقد (فكل مسئول سيتنصل) فإنه يتحدث طويلاً عن تقاعس الأجهزة الكثيرة في الدولة من مجلس الشعب إلى الصحافة إلى الحزب الحاكم الذي (لا يفكر) لأنه حزب أغلبية «ومادام ضامناً أغليته فهو ضامن استمرار حكمه، ومادام ضامناً استمرار حكمه فماذا يهمه من مناقشة إهدار مصادر تمويل الدولة مادام يفوز كلما أراد الفوز في الانتخابات وبصوت الأغلبية الساحقة على كل ما يريد، من قوانين) .

وبعد أن يتحدث عن مخرج مشبوه لخسارة صناعة السجائر (بتصنيع سيجارة جديدة تحمل اسم سيناء، يتساءل عن دور عشرات الأنواع من المباحث والبوليس والرقابة الإنتاجية والسياسية والحزب الحاكم والحكومة والمجالس القومية المتخصصة والموقر مجلس الشعب والموقر مجلس الشورى).

ومن هنا، فقد خرج من التعريف البسيط لقضية فكر الفقر إلى قضية أخرى، هي قضية سوء النية وسوء التقدير، وهو يصيح في مقالته التي منحها عنوان (المعجزة المقلوبة)، قائلاً: (يا إلهي.. ماذا حدث حتى جعلوا مصر التي كانت غنية وأغنية في فم أبنائها، عقوبة توقع، وبالذات على من يؤثرون البقاء فيها، عقوبة محكوم عليهم بها أن لا يفيقوا أبداً من الأزمات وطواير الأزمات) .

لحوم فاسدة:

وطيلة النصف الأول من الثمانينات يظل يوسف إدريس يتحدث عن الظواهر الاقتصادية السلبية، ويعزو لها جميعاً إلى العنوان الذي اختاره لعدد كبير من مقالاته في (المفكرة) في تلك الفترة، وهو (فقر الفكر وفقر الفقر)، ثم يضمنها في كتاب يصدر بنفس العنوان (دار المستقبل العربي ١٩٨٥).

فالقضية ليست هي الظروف السيئة أو الطبيعة البخيلة، وإنما هي العكس، هي التفكير الاقتصادي السيئ الذي نمارسه ونحرص عليه.

الفكر - الفكر:

وعلى ذلك، فإن الفقر عند يوسف إدريس لا يأخذ هذا المعنى الدارج العام، إنما يتحدد أساساً بأنه ليس وضعاً اقتصادياً فقط. إنه وضع من أوضاع البشر.

وضع عام، يتصرف فيه الإنسان بفقر. ويفكر بفقر. أفكار تؤدي إلى فقر أكثر، واحتياج للغير أكثر، بمعنى آخر هو مرض يصيب الاقتصاد ويصيب العقول ويصيب الخيال أيضاً. وهو لذلك يستبدل بكلمة فقر كلمة أخرى، هي (فقر الفكر)، وتصبح كلمة (الأزمة) التي نستخدمها لكل شيء هي معادلاً موضوعياً لكلمة (فقر).

وتصبح الأزمة - بهذا المعيار - ليست أزمة الفقر عند الأشخاص، وإنما تمتد لتشمل (الدعاة) و(الاقتصاديين) والرسميين في كل الأجهزة.

ومن هذا المنطلق، منطلق فكر الفقر، راح يناقش عديداً من المسائل الاقتصادية طيلة الثمانينات تحت أسماء معينة.

من هو صاحب مصر؟

لقد راح يناقش قضية العلاقة بين المسؤولين والقرار (إننا نريد من يحل لنا مشكلة مصر أو يجد الحل)، مشير إلى أن كلاً منا - من أصحاب القرار - لم يعد يقوم باتخاذ القرار والمجيء بالحل، ففي مقالته (ما الحل؟) (مفكرة ١٦ يناير ٨٩) راح يسأل:

(فلنفرض مثلاً أننا نريد أن نحل مشكلة مديونيتنا لصندوق النقد الدولي، وأن هذا الصندوق يفرض علينا شروطاً متعسفة، وأن هذه الشروط المتعسفة في حاجة إلى قرار لا بد أن يوافق أحد عليه، فمن هو الجريء الكبير الذي يملك إصدار هذا القرار؟).

ويضرب مثلاً لعدم أهلية أصحاب القرار في تحديد السعر الرسمي للدولار والسعر المعدل، فقد كان ينادي عدد كبير من الاقتصاديين من زمن بتعديل سعر الجنيه حسب السعر الحقيقي للدولار، ومع فرض أن الحل كان ذلك، فإن أحداً لم يتقدم لهذا الحل أبداً، والمرة الوحيدة الذي تم فيها ذلك، - كما فعلت وزارة عاطف صدقي - فقد كان ذلك بناءً على شجاعة كانت مستمدة كما يكتب يوسف إدريس من «شدة ضغط صندوق النقد علينا، وليس نتيجة لدراسة علمية دقيقة لأوضاعنا» وعلى ذلك، فإن يوسف إدريس يحدد المشكلة، ويشير إليها في وضوح جامع عنيف، فالمشكلة المصرية الآن لا تجد من يتصدى لها باتخاذ القرار، انطلاقاً من «أن كلاً منا يفضل ويؤثر السلامة بعيداً عن تبعة مسئوليته».

ويظل صاحب اتخاذ القرار الشجاع هو المسئول الواعي الوحيد في مصر، وفي غيابه، يمكن أن نتحدث عن غياب (صاحب مصر).

وقريب من ذلك يحدد موضوع المفكرة التالي تحت عنوان : (من يملك مصر) ٢٢ يناير، حيث يتحدث عن أصحاب البلد الحقيقيين الذين - وهم غير أولئك ممن لا يتخذون القرار - غادروها وتركوها إلى خارج مصر (للنصابين والغشاشين والأفندية الباقين) .

وفي جراحة نادرة يظل يكرر هذه الدعوة بشكل لا ينقصه جرأة يوسف إدريس وثورته المتكررة، وهو، وإن غير الموضوع فيما بعد، فإنه لا يغير هذه الطبيعة المتمردة الحادة، كما نرى في قضية مثل استصلاح الأرض.

يادكتور يوسف:

وقد تعرض في هذه الفترة لقضية تعد من أهم القضايا الاقتصادية والسياسية على الإطلاق لأمسًا نبض الجماهير. ومن ثم، حاول أن يكون أمينًا، لينعكس - على مرآته - هذا النبض بشكل صادق؛ إذ خصص أكثر من (مفكرة) لقضية «الاستقلال القمحي أو الخبزي» الذي لم نعد نعرفه الآن، وقد كان من أكثر مفكراته عنفًا، هذه المفكرة التي نشرت في ١٢ يونيو ١٩٨٩ بعنوان (يادكتور يوسف والي).

في هذه المفكرة راح يتحدث عن حملاته حول قضية القمح، مندهشًا من أن ما تحدث عنه في هذا الصدد وجد استجابة عالية من جميع أبناء الشعب الذين راحوا يعبرون عن نقص محصول القمح مندهشين من استمرار اعتمادنا على غيرنا من الدول الكبرى (في لقمة عيشنا)، في حين تظل مساحة الأرض غير المستزرعة في مصر تصل إلى ٩٦٪ من مساحة مصر، كما راح يتحدث عن هذه المعوقات التي تواجهه من يريد إصلاح الأراضي الزراعية من أبناء الشعب، ولكن وزارة الزراعة (تقف لهم بالمرصاد)، ويشارك في هذه المعوقات وزير المالية الذي (أصدر قرارًا بمنع استيراد توريينات الحفر).

ولم تكن اندهاشة يوسف إدريس تعود إلى الحركة الإيجابية من أبناء الشعب، لكنها - تحديدًا - من وزير الزراعة - د. يوسف والي - الذي لم يهتم بإرسال رد وتوضيح لأهم مشاكل مصر الاقتصادية.

ولهجة المفكرة هذا اليوم عنيفة لا يستطيع أن يقوم بها غير كاتب حاد الطبع، نائر التعبير مثل يوسف إدريس، فضلاً عن توجيهها لوزير الزراعة بضمير المنادى (يا) بما يحمل غضبًا جارفًا لمن يترك الحبل على الغارب للأقدار التي تعبت بمصر.

سياسة الإلهاء:

على أن غضب يوسف إدريس يصل إلى أقصاه في مفكرة (٢٢ يونيو ١٩٨٩) حين تعاني مصر من مشكلات كبرى مثل مشكلة - على حد قوله - أننا

«نشحت» ومع ذلك، فلا تحدث حركة إيجابية في مصر لمواجهة هذه المشكلات الحيوية .

وهذه الحركة المفقودة يمكن أن تحدث لو تضافرت النوايا وخلصت فنجد حلاً، ولكن «ما يحدث هو أننا نترك المشاكل الصغيرة تتكاثر وتتكاثر حتى تبتلعنا في جوفها الحوتي الهائل، وفجأة نجد أنفسنا عاجزين ليس فقط أمام المشكلة، وإنما حتى عن التفكير في حلها».

على أن الوعي الإدريسي يلحظ في هذه الفترة، أنه في حين يعرض لأهم مشاكل مصر قاطبة (خبزنا بالسلف والدين وتراكم فوائد الديون، أو مشكلة الزيادة السكانية الرهيبة... إلخ)، وفي حين لا يقدم استجابات واحد لوزير الزراعة - المسئول - في الجهات النيابية، وفي حين لا يهتم الوزير بالرد المباشر.. في هذه الفترة يحدث شيء يطلق عليه سياسة (الإلهاء) .

إنه في حين يعرض إدريس لمثل هذه المشاكل الخطيرة تطلع علينا الصحف بخبر مزعج عن حادثة علقة تعرضت لها الفنانة شيريهان (تفاصيل التفاصيل وكيف وقعت وهل هي مدبرة أم من صنع القدر، وموقف زوجة المليونير من الموضوع...) إلى آخر هذه التفاصيل المملة الملهية، فضلاً عن أشياء أخرى كثيرة لا تستهدف غير إلهاء الناس عن أهم قضاياها وأخطرها (القمح أو الصحراء أو الاستعمار الزراعي... إلخ) .

ومن هنا، فإن إدريس يلاحظ أن (الكوما) التي وقع فيها المصريون حينئذ، ليست من غفلة الجماهير، إنما هي من صناعة الحزب الوطني، فإن ترويج مثل هذه الحوادث، وأحوال «طبقة النوادي أصحاب النفوذ وأصحاب النميمة وبائعي العروض والمخدرات» لا تأتي بالمصادفة قط، وهنا، لا نستطيع إغفال نقل فقرة من (مفكرة) يوسف إدريس في هذا اليوم - ٢٦ يونيو ١٩٨٩ - يقول بسخرية وألم:

(.. ثم أنتظر من وزير الزراعة وسكرتير عام الحزب الوطني أن يرد بكلمة أو بخطاب أو بتوضيح ولا حياة لمن تنادي، وكأنني أنادي من إذاعات «الأعداء الموجهة» التي لم يعد لها بعد الصلح العربي أثر، وأنه لا ضرورة مطلقاً للرد على هذه الترهات قمح إيه؟ وتعمير صحراء إيه؟ وزراعة إيه؟ والبلد فيها زراعة للركب مثل: غلاء المعيشة، وقلة الأجور، ومترو الأنفاق، وتلويث مياه النيل، وكأنه ليس بالزراعة وحدها نستطيع أن نحل كل المشاكل بما فيها مشاكل غلاء المعيشة وقلة الأجور وتحسين المواصلات وتعيين الخريجين وحتى منع أسئلة الثانوية العامة الصعبة) .

ما هو الجنون؟

وبعد أن يعرض يوسف إدريس لأحد الخطابات الغاضبة التي جاءتته والتي تعبر عما يجب أن يكون فيه الواقع المسروق، يعود في نهاية هذه (المفكرة) ليتحدث عن قلة حيلته ككاتب، فالكاتب لا يملك غير أن يكتب فقط، أما أن يكون جهة تحقيق أو تنفيذ فإن الأمر يختلف كثيراً، وراح يحدد الجنون بهذه العبارة:

(لا أستطيع أن أنبه وأحذر طول الوقت فهذا يصبح الجنون بعينه..).

وفي قمة غضبه راح يعلن أنه لن يكتب مرة أخرى في هذا الموضوع - لئلا يصاب بالجنون - وكي يتخلص من هذا الموقف الصعب فسوف يقوم بإجازة «حتى لا أروح ضحية قوم لا يرون ولا يسمعون ولا يهتمون أن يروا أو يسمعوا أو يعملوا أو يفكروا».

انحلت المشكلة:

ومع ذلك، فإن الغضب والسخرية يصلان إلى أقصى درجة في نهاية هذا المقال، فهو يتحدث أنه في قمة المشكلة يقرأ خبر حل مشكلة القمح وهو خبر يقول: إنه تقرر أن نقيم (عيداً) للقمح، تنتخب فيه ملكة جمال القمح، على توزيع موسيقى جديد لأغنية (القمح الليلة .. الليلة عيد) .

(أترون هذا حلاً للمشكلة؟) يسأله قراؤه، ثم يجيب في السطور الأخيرة:

(- كيف لم أفطن لهذا الحل من قبل. وكنت قد وفرت على نفسي وعليكم مشقة القراءة والكتابة واختناق الروح. نعم.. أخيراً جدا انحلت مشكلة القمح ويا له من حل عظيم).

ورغم هذه النهاية الدرامية العنيفة الساخرة شأن يوسف إدريس، ورغم أنه عاهد قراءه في قمة غضبه أنه لن يعود لموضوع القمح أو استزراع الأرض بعد أن أقيم له عيد، فإن رصد (مفكرته) طيلة العام الأخير من الثمانينات ترينا أنه عاد إليه مرة أخرى وأخرى، فراح يتحدث عن تقاعسنا، ودور البنك الدولي وفشل السياسة الداخلية، بل راح يقدم الحل في مفكرته التي نشرت تحت عنوان (زرع في مصر) في ٢٤ يوليو ١٩٨٩.

على أن الجديد من هذه المفكرة أنه بعد أن تعرض كثيراً لعدد من المعوقات، راح يتقدم بالحل إلى رئيس الجمهورية، ففي نهاية مقالته حادث الرئيس بأن المشكلة بين يديه الآن، فليس غزو الصحراء يغضب الدول ذات العلاقات الخاصة بنا:

(وحتى لو أغضبهم، فليغضبوا هم لنأكل نحن، نأكل من عرقنا وليس من مديونيتنا).

ولا نعتقد أن هناك أديباً أو كاتباً في الحقبة الأخيرة امتلك كل هذا الصبر في معالجة المسألة الاقتصادية، فصل قضاياها، وعرض لعدد من الحلول لها - خلال القراء والمتخصصين وخلال قلمه -، كما لا نعتقد أن هناك أديباً أو كاتباً في الحقبة الأخيرة استطاع أن يوجه هذه الرسائل إلى وزير الزراعة ثم إلى رئيس الجمهورية غير يوسف إدريس.



أحمد بهاء الدين

تحقيق القومية العربية يرتبط
بمقدمات الدولة العصرية، هذه هي المسألة

تعود فكرة هذه الدراسة إلى خريف ١٩٩٤ كنت على وشك الانتهاء من بحث ضخيم عن أحمد بهاء الدين^(*) والحصول منه على نتائج. وكنت قد اكتشفت وقتها أن لدي عدداً هائلاً من المقالات والكتابات السياسية له.

ولما كنت قد انتهيت من البحث السابق مستخدماً مناهج شتى فقد خطر لي أن أعود إلى هذه النتائج بمنهج مغاير.

وبذلك أثرت استخدام منهج تحليل المضمون .

كان يعني هذا، على مستوى المهنة، الاستفادة من أدوات استخدام تحليل المضمون^(**) ، وكان يعني هذا على مستوى الفكر إعادة وضع النتائج التي سبق أن توصلت إليها، تحت مخبر جديد، لاختبارها، وعمل في الوقت نفسه - مقارنة مفيدة في هذا الاتجاه.

وبهذا الشكل، حاولت الوصول إلى بعض النتائج من (البيانات) التي يقدمها النص، وتحديد علاقات الترابط فيه للوصول إلى المعاني الكلية (للخطاب البهائي) إذا جاز لنا استخدام ذلك المصطلح .

تركزت الفروض الأولية هنا على محورين اثنين يمثلان معاً مشروع (القومية العربية) بمفهومها العصري عند أحمد بهاء الدين، وهما:

= القومية العربية . = الدولة العصرية .

الأول لتأكيد الهوية القومية، والآخر لتأكيد الهوية المعرفية .

الأول لتأكيد الذات في عصر جديد، والآخر لرسم أسباب الحفاظ على هذه الذات، في زمن لم يعد يهتم فيه إلا بتفتيت القوميات وزرع الشقاق، تأكيد خرافة «نهاية التاريخ» في نظام أحادي جديد، كان قد أحس به أحمد بهاء الدين مبكراً وحاول التعبير عنه.

لنهبط أكثر إلى الخطوات الإجرائية .

(١)

القومية العربية

الفرض الأول هنا يشير إلى أن أحمد بهاء الدين كان أحد المثقفين القوميين، الذين أنفقوا سنوات حياتهم من أجل تأكيد هذا الانتماء وله إسهامات مؤكدة، خاصة إبان فترات المد القومي النضالي في الخمسينيات، إذ كان يرى ويكتب في هذا الوقت ليؤكد على أن القومية تملك الكثير من الروابط التي تشير إلى المصير العربي المشترك.

كذلك، كان دائم الربط طيلة الستينات بين معنى القومية العربية وضرورة الاستقلال وشروط المثقف التقدمي، وربط ذلك كله بالتنمية والحرص على القيم الديمقراطية، والتنبيه إلى الخطر الخارجي، بيد أنه بدءاً من السبعينيات كان قد وصل إلى قمة النضج القومي حين تهيأت - في الجانب الآخر - عوامل الانكسار للمد القومي خاصة مع زيارة السادات للقدس وسلسلة التحالفات العربية - العربية التي توالى.

ونستطيع أن نتمهل عند عوامل القومية العربية في نموذجي التحليل الآتين (٢، ١) لنرى إلى أي مدى مثلت هذه العوامل مؤثرات هامة في فكر أحمد بهاء الدين.

إن أهم العوامل التي استحوذت على مفهوم القومية لديه، عامل الإقليم المتصل، والذي لا يتصل بغيره بشكل مباشر، وإن كان لا ينفصل عنه، فهذا العامل حصل على أعلى نسبة تكرار (٥) بنسبة مئوية تصل إلى ٦٣,٤٦٪ كما حصل عامل التاريخ على (٣) تكرارات بنسبة (٢٣٪) تتوالى بعدها بقية العوامل بنسب متساوية كاللغة والتراث والأرض والعقيدة لتصل في كل منها وحدة الفكرة إلى (١) بنسبة ٧٧٪. وهو ما يستوجب التوقف أكثر عند عدة استنتاجات:

(١) يلاحظ أن المعنى المتطور للقومية يصل إلى أقصاه عند أحمد بهاء الدين إذ إنه رغم وجود عامل العرق والجنس في أدبيات تطور القومية، فإن التطور الحديث، النابع من فهم التطور القومي العربي بوجه خاص (ساطع الحصري مثلاً) لا يرى أن العرق يمكن أن يدخل كعامل مؤثر قط في الفهم القومي، إذ إن اللغة والتاريخ كانا أكثر ما يميز رواد الفكر القومي العربي وفي مقدمتهم الآن بهاء الدين.

مراجعة أدبيات الفكر القومي عندنا تؤكد ذلك ولا تنكره.

(٢) يسود عامل (الإقليم المتصل) نسبة كبيرة من العينة، وهو ما يعود إلى قناعة خاصة لدى الكاتب من أن اعتزاز أي قطر عربي بقطريته لا يتنافى - قط - مع انتمائه العربي، راح يُردد ذلك في زيارته الكثيرة للأقطار العربية، خاصة، في حقبة السبعينيات حين فرضت ظروف كثيرة على مصر أن تنفصل - ظاهرياً - عن محيطها العربي إثر اتفاقية كامب ديفيد في النصف الثاني من هذا العقد، فعروبة مصر لم تكن لتمثل أي موضوع للبحث أو أي محل للتساؤل وليس الجدل - كما كان يردد - بين مصر العربية وبين مصر غير العربية، ولكنه حول حدود (الدور) المصري الجديد في هذه الفترة .

وعلى ذلك، فإن قضية (الإقليمية) لديه لم تسيطر على قضية العروبة، فعروبة مصر لم تعد في محل التساؤل (وقس على ذلك عروبة العراق وسوريا... إلخ) حين يهتم القطر العربي بالحدود السياسية خاصة في فترات الأزمات الكبرى في تاريخنا.

(٣) ويرتبط بذلك الفئة التالية - التاريخ - إذ إن من أهم أسس الوحدة العربية لديه كان وحدة التاريخ، ذلك لأن «تاريخنا المشترك الضارب في القدم قد جعل بين هذه الشعوب العربية وشائج، وروابط تجيء ظروف العصر الحديث لتوقظها وتدعمها لا لتضعفها».

وقد كان واعياً بذلك إلى أن ما يُسْنَمُ في ذلك هذه الطفرة الحضارية المعاصرة حيث زال الاستعمارُ وجاءت ثورة الاتصالات والمعلوماتية وبتحديات العصر الحديث التي تُفرض - ارتباطاً بتاريخنا - التكامل والاتحاد.

ولأن أحمد بهاء الدين كان مغرماً بالتاريخ الحديث، فقد كان دائماً ضارب الأمثلة به لتأكيد قيمة هذا التاريخ في التقارب، وأثره في استراتيجية كل إقليم على حدة، وهو يتمهّل في ذلك عند هذه القضية البدئية حين يقول: إنه إما أن هناك مصراً قوية، فهي آمنة وعلى علاقات متينة مع المشرق.. وإما أن هناك مصراً ضعيفة، فهي مقطوعة الصلة مع هذه المنطقة.

إلى غير ذلك مما يبرهن منه على أهمية التاريخ - إيجابياً - في هذا الصدد. (٤) ربما لا يقل أهمية عند بهاء الدين عامل اللغة عن عامل التاريخ، فهو لا يذكر ما يسميه عناصر القومية الواحدة كوحدة التاريخ وتشابه التكوين النفسي والمصلحة المشتركة إلا ويذكر معها اللغة.

إن اللغة المشتركة هي أهم عامل في التراث المشترك - كما يردد - بل إن لها أثراً فادحاً في خلق نوع الانتماء لدى الفرد. حتى لو تعارض ذلك مع الجغرافية تعارضاً عنيفاً.

إنه يذكر بلاداً كثيرة أقامت الوحدة فيما بينها رغم أن خلافاً الجغرافيا كانت ظاهرة وحادة، متسائلاً (فما بالنا إذا كانت الجغرافيا في حالة العرب تُضيف إلى عناصر القوة اللغة...).

(٥) واللافت للنظر هنا أن تكرار العقيدة عنده يكاد يأتي مرة واحدة في عقد السبعينات، بيد أن مراجعة (مشروعه) الفكري قبل ذلك وبعده يؤكد أنه يفهم العقيدة بشكل متقدم جداً، وهو الشكل الذي تردد، وإن يكن قليلاً، في أدبيات القومية في تطورها الحديث.

إذ إنه لا يتردد في القول: إن الإسلام له من الأهمية بحيث يفوق عامل العروبة في حد ذاته، غير أن الإسلام هنا ينصرف إلى ذلك التراث القوي الطويل،

إذ إن هذا التراث - على قوله: «هو تراثه الذي يُفكرُ به، ويكتبُ بلغته ويتأثرُ بالكثير من عاداته».

وهذا الفهمُ ينطوي على باعثٍ توحيدٍ لا تفريق، نابعٍ من الوعي القومي المرهف لصاحبه .

وهو ما يتضح أكثر حين يذكُر في ذلك التراث المشترك والأرضَ الواحدةَ والمصلحة الاقتصادية، وما إلى ذلك، مما يتنبه معه إلى أهمية هذا التراث الضخم الذي لا يتوقفُ عند الإسلام كعقيدة وحسب، وإنما إلى كونه مشروعاً حضارياً رحباً يمكن أن يكونَ - في حالة فهمه - عامل توحيد وتكامل.

(٦) وهذا كله يصلُّ بنا إلى أن تكرارَ الفكرة سواء في تكوينها لعوامل أو عناصر لا تلبثُ أن تمضي، في السياق الأخير إلى فكرة واحدة، تتكرر فيها بعض الفئات أكثر من غيرها.

(يلاحظ أن العوامل الثلاثة الأولى: الإقليم والتاريخ واللغة تستحوذُ على ضعف التكرارات الباقية) غير أننا لا نستطيعُ أن نتعامل مع عاملٍ دون عاملٍ آخر فتتقدمُ منه وتتخذُ معياراً جوهرياً في التحليل.

واستحواذ التكرار الأول على (٥) فئات تشير - فقط - إلى أزمة (عروبة مصر التي أثّرت في السبعينات لظروف طارئة، وزالت بزوال الأزمة خاصة أن مفكراً مثل أحمد بهاء الدين كان يتعامل مع تجربة الوحدة العربية بخبرة تاريخية طويلة).

وكان قد شهد التجارب الوحدوية في الخمسينات وشهد انتكاساتها أو انبعاث بعضها بشكل مؤقت في الستينات، بدءاً من تجربة الوحدة بين مصر وسوريا في ٥٨ أو سقوطها في بداية الستينات وما أعقبه من تجارب الوحدة الثلاثية - مصر وسوريا والعراق - ٦٣، والخطوات التي اتخذت في عام ٦٤ للوحدة بين مصر والعراق، بل ومشروع الوحدة الليبية المصرية في بداية السبعينات قبل حرب ١٩٧٣ .

وعلى ذلك، فإن عدَّ التكرارات أو ترجمتها لا يحول دون فهم الوعي القومي في إطاره العام عند أحمد بهاء الدين.

وبهذا التصور، لا نستطيعُ الاقتراب أكثر من هذا الوعي القومي دون التمهّل عند عوامل الدولة العصرية أو رموزها في هذا التحليل وهو ما يصلُّ بنا إلى المحور التالي.

الجدول رقم (١)

الصفحة	١	٢	٣	القومية العربية							تاريخ/ فئة
				اللفظ	التاريخ	الثراث	الأرض	الاقتصاد	العقيدة	الإقليم	
			/	١	+					+	٧١/٤/٣
			/	٢						+	٧٢/٨/٤
			/	٣	+					+	٧٥/١١/٩
			/	٤							٧٨/٤/٢
			/	٥	+	+	+	+	+	+	٧٨/٥/٧
		/		٦						+	٧٨/٧/٢٢
					١	٣	١	١	١	٥	الجملة

الجدول رقم (٢)

الفئة	تكرار	نسبة مئوية
١- الإقليم	٥	%٣٨,٤٦
٢- التاريخ	٣	%٢٣,١
٣- اللغة	١	%٧,٧
٤- التراث	١	%٧,٧
٥- الأرض	١	%٧,٧
٦- الاقتصاد	١	%٧,٧
٧- العقيدة	١	%٧,٧

(٢)

الدولة العصرية

كان أحمد بهاء الدين أكثر من غيره من القوميين تنبهاً إلى أن تحقيق القومية العربية الآن يختلف عنه فيما مضى، فإلى جانب أنه كان يشهد تحولات في موازين القوى العالمية من انتهاء الأيديولوجية وانحسار أثر الحرب الباردة، فإن الثورة العلمية شهدت طفرات عالية.

ومن هنا أصبحت (الدولة العصرية) من أهم مداخل المثقف القومي إلى قومية عربية تحيا في نهاية القرن العشرين، هذه الدولة بكل ما فيها من دعوة للعقل وحرية الرأي وصور الاجتهاد والشورى... وما إلى ذلك.

لقد كان ثمة علاقة أكيدة نامية الآن بين تطور القومية وشروط قيامها، خاصة أنه كان واعياً إلى أن مراجعة التجربة الأوروبية كانت تشير إلى أن صعود التشكيل القومي هناك ارتبط بتطوير العقل على حساب الكنيسة والقوى التقليدية، ورغم أن الخلاف كان قائماً بين طبيعة التجريبتين: الإسلامية والغربية، فقد كان القاسم المشترك بينهما هو التطلع العقلي والقومي اللذان يسيران في خط واحد ليصوغا في نهاية الأمر صورة (الدولة القومية العصرية).

وهو ما يفسر أن التطلع للنضج القومي كان يرتبط بالقطع بالتطلع لأفكار العصر، بل إن رصد كتابات بهاء الدين منذ فترة مبكرة يؤكد وعيه بذلك، فقد تحدث في منتصف الستينات عن (الفجوة الحضارية) بيننا وبين العدو اليهودي - الغربي.

وكان أول من تحدث ولم تمض أسابيع على هزيمة ٦٧ عن (الدولة العصرية) ووصل إلى قمة الوعي بالقطيعة المعرفية بيننا وبين الغرب في الثمانينات.

وتحليل بيانات الجدول رقم (٣) يُرينا عناصر (المشروع الحضاري) لديه، وهي عناصر وإن يمكن فهمها في إطار هذا المشروع فهي لم تخرج عن قضايا العقل والحرية، وهي الفئات التي تمثل الفئات الرئيسية في هذا التحليل:

الجدول رقم (٣)

الدولة العصرية								م	الصفحة			تاريخ/قصة
خرافة	ح الرأي	المقل	التراث	الاجتهاد	الشورى	المرأة	فجوة		ص	خ	هـ	
+							+	١				٨٢/٢/٣١
+							+	٢				٨٢/٤/١
+								٣				٨٢/٨/٢
+		+	+		+			٤				٨٢/٨/٣
		+					+	٥				٨٢/٨/٩
		+					+	٦				٨٢/٨/١٠
		+		+			+	٧				٨٢/٨/١١
		+	+					٨				٨٢/٨/١٢
								٩				(١) ٨٥/٦/٨
								١٠				(٢) /٦/٩
								١١				٦/١٠
								١٢				٦/١١
					+		+	١٣				(٦)
								١٤				(٧)
				+				١٥				(٨)
				+				١٦				(٩)
				+				١٧				(١٠)
				+				١٨				(١١)
				+			+	١٩				(١٢)
				+				٢٠				(١٣)
								٢١				(١٤)
								٢٢				(١٥)
												(١٦) ٧/١٢
						+		٢٣				(١٧) ٧/٢١

تابع الجدول رقم (٣)

الدولة المصرية								الصفحة			تاريخ/ فئة
خرافة	ح الرأي	العقل	التراث	الاجتهاد	الشورى	المرأة	فجوة	م	ص	خ	هـ
							+	٢٤			٥/٢٩
							+	٢٥			٦/٢٢
							+	٢٦			٧/١٤
								٢٧			(١) ٨٧/٦/١٠
	+							٢٨			(٢) ٦/١١
	+							٢٩			(٣) ٦/١٢
	+							٣٠			(٤) ٦/١٣
	+							٣١			(٥) ٦/١٤
								٣٢			(٦) ٦/١٥
	+		+					٣٣			(٧) ٦/١٦
			+					٣٤			(٨) ٦/١٧
			+					٣٥			(٩) ٦/١٨
			+					٣٦			(١٠) ٦/١٩
					+			٣٧			(١١) ٦/٢٠
	+							٣٨			(١٢) ٦/٢١
	+							٣٩			(١٣) ٦/٢٢
+	+							٤٠			(١٤) ٦/٢٣
+					+			٤١			٦/٢٤
					+	+		٤٢			١٩٨٨/١٢/١٨
					+	+		٤٣			(١) ١٢/٢٥
					+	+		٤٤			(٢) ١٢/٢٦
								٤٥			(٣) ١٢/٢٧
								٤٦			١٩٨٩/٢/٤
	+										١٩٨٩/٢/٥

وبتحليل هذه التكرارات إلى نسب مئوية كما نرى في الجدول (٤) يصل بنا إلى عدة استنتاجات هامة:

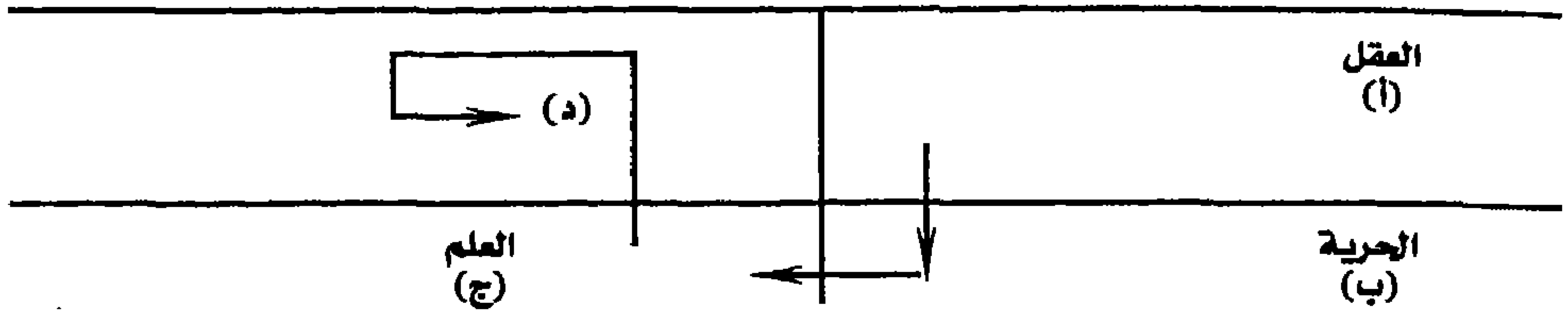
الجدول رقم (٢)

النسبة المئوية	تكرار	الفئة
١٢,٣ %	٧	- الضجوة الحضارية
١٤,٣ %	٨	- المرأة
٣,٤ %	٢	- الشورى
٢٣,١ %	٢	- الاجتهاد
٧,٢ %	١٢	- التراث
١٢,٤ %	٤	- العقل
١٧,٨ %	١٠	- حرية الرأي
١,٧٢ %	٦	- الخرافة

والبيانات توضح لنا أن عامل الاجتهاد أكثر مما حصل على عدد التكرارات وصل إلى ١٢ بنسبة ٢٣,١، وتتوالى التكرارات التي لا تخرج جميعها - كما أسلفنا - عن عناصر العقل والحرية في الدولة العصرية التي يريدونها: فنحن أمام تكرارات حرية الرأي (٨, ١٧) ثم قضية المرأة بواقع ٨ بما يصل إلى نسبة ١٤,٣، يلي ذلك الدولة الحضارية والتراث ونفي الخرافة والعقل، الشورى في تكرارات متقاربة أو متفاوتة .

ونستطيع أن نستعيد كل العناصر في مصفوفة تمثل العنصر (د) فيها الخانة الذي يلتقي فيه وعيه الحضاري .

(*) رقم يوميات الكاتب بجريدة الأهرام كما عمد إلى تسجيلها .



وهو ما يصلُّ بنا إلى تفسيرات متوالية:

١- تستطيعُ أن تمضي قضايا العقل في خط رأسي مع رموزها (الاجتهاد، الشورى، المرأة) حتى إذا ما جاوزت الخانة (أ) إلى الخانة (ب) تكون قد وصلت إلى قضايا الحرية (حرية الرأي كمثال)، ويمضي الخطُ الأفقيُّ إلى الخانة (ج) ليشتمل عند شروط الدولة العصرية (د)، وهي الخانة التي يتبلور عندها المشروع العربي العصري.

في هذا السياق نصل إلى استنتاج آخر.

٢- إن قيمة العقل أكثر ما يحرص عليه أحمد بهاء الدين، فرغم أن النسبة لا تزيد على ٤ و ١٢٪ من الفئات، فإنه يلاحظ أنها تلقي بظلها على أغلب الفئات الأخرى؛ إذ يمكن بإضافة فئة الاجتهاد ١ و ٢٣ إليها نكون قد وصلنا إلى ما يقرب من ثلث النسبة المئوية العامة؛ إذ ينطوي تحت ذلك كثيرٌ من القضايا التي تمتد إلى التاريخ الإسلامي وتعود إلينا كما هي بحجة قدسيته.

ويلاحظُ في هذا السياق أن أحمد بهاء الدين لم يكن يُقَاطعُ التراث الإسلامي بل كان يؤمنُ أن للعقل الإسلامي مساحات شاسعةً واقتداراً في فهم العديد من المعاني القائمة في النص (المقدس) في (اجتهاد) الإنسان العربي المعاصر، وقد كان أكثر ما يُلاحظُ في هذا الخصوص تركيزه على ما يُسمى بقضية (المصالح المرسلة)، أي المصالح التي لم تعتمد بنص في القرآن مما يمكن معه استخدام العقل، والاجتهاد المتثور في التعامل معها، فهذه النظرية التي وجدت من أيام الرسول ﷺ تتفوقُ الآن على نظريات القانون الوضعي وهو ما يقومُ معه

على الاجتهاد واستخدام العقل (الفوص) بحثًا عن المعاني الكامنة في النصوص وهي تعطي للعقل حقه.

٣- وما يُقالُ عن العقل في الاجتهاد يُقال في عديد من القضايا التي تزيد من رصيد العقل وأهميته مثل قضية الشورى (الديمقراطية) التي تجد لها لديه نسبة مئوية تصل إلى ٣,٤٪ وقضية تحرر المرأة ٣,١٤ بكل ما فيها من قضايا طبيعية وفقهية، فمنذ فترة مبكرة - في الستينات - كان رفض مقولات مشايخ الإسلام المبرزين مثل الشيخ (أبو زهرة) حول المرأة (أخبار اليوم ١٩/٨/١٩٦١)، بل تحدي العقاد على صلابته في مواجهة خصومه وعنفه في مثل هذا المجال (انظر كتابه: مبادئ وأشخاص)، ثم استأنف في منتصف الثمانينات هذا التحدي وإن بدا أسلوبه هادئًا أكثر فتعرض لقانون الأحوال الشخصية، وأبدى تأييده له صراحة، ثم عَرَضَ لأكثر من يومية لنصيب (البنات في الميراث) أثناء تعرضه لضريبة التركات، وكان من الطبيعي أن يعرج في قضية الاجتهاد إلى التراث الإسلامي فأبدى وعيًا كبيرًا في ضرورة استلهامه وليس نقله، بل إعادة النظر إليه في مخبار العقل، وفي حضور النصوص المتفق عليها (حصل التراث على نسبة ٢,٧٪).

٤- وتفرع عن ذلك قضية (الحرية) عنده إذ كانت تمثل المصفوفة الثانية مباشرة الأولى هي العقل، ويلاحظ أن حرية العقل والرأي لديه حصلت على نسبة ٨,١٧٪.

والواقع أن حرية الرأي كانت تستحوذ لديه على اهتمام خاص من قناعة مؤداها أن الحوار المتواصل أكثر ما يقرب - إذا توفر له حسن النية - إلى الاقتناع بوجه الحق. ونجد هذا لديه في كثير من كتاباته، ففي حقبة الثمانينات ارتفعت نبرة الإقناع بالحوار إلى مصاف القيم الإنسانية الكبرى. نجد هذا في التكرارات التي تشير إلى أسلوبه في التعامل مع قضية الإرهاب مع بعض المتطرفين أو بعض الإسلاميين المعتدلين، أو في مواجهة تكفير أصحاب الفكر (العلماني) أو في قضية إعادة النظر إلى التاريخ الإسلامي والتعامل بحذر مع مرويياته التراث الذي قد يحسب على الإسلام.. وما إلى ذلك.

٥- لا نستطيع التوقف عند العلم دون الإشارة إلى مشروعه في (الفجوة الحضارية) ونقص المعلوماتية في العصر الحديث، إذ أولى هذه الفئة عناية قصوى خاصة في الفترة الأخيرة من حياته. لقد بذل جهداً كبيراً لتأكيد أن الفجوة الحضارية (نسبة ٣، ١٢) وبقاء الخرافة (٧، ١) أكثر ما يعوق بناء الدولة العصرية العربية.

كان يؤكد أن القيم التي تقوم على العلم (لا الخرافة) هي التي أنتجت المجتمع المتقدم، وهذا المجتمع هو ما يجب البحث عنه، والسعي إليه لنعيش في عصرنا، بل كان يرى أن (العصرية) لم تكن لتعارض مع القيم والعادات الاجتماعية الموجودة في المجتمع، وبذلك، فقد كانت الدولة العصرية بمعناها العلمي لديه قضية أمن قومي وليست قضية بقاء فقط.

وبدهي أن ذلك كله لم يكن في الهواء بمعنى أن تأكيد قيمة العقل والدعوة إلى العلم ونبد الخرافة وحرية الرأي.. وما إلى ذلك كأن يكون (المشروع السياسي) الذي يُلقي في تيار الحضارة العربية التي يجب أن تبعث في هذا العصر.

ويلاحظ كذلك أن القضية الديمقراطية - على سبيل المثال - ارتبطت بقضية القومية العربية، بل كان مما يعوق الوحدة العربية عدم فهم الشورى أو السعي إليها. كما يجب، ومن هنا، تولدت قناعة ذاتية لديه مؤداها أنه لا يمكن أن توجد حالة تنمية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية دون تحقيق الوحدة، وفي حالة تحقيق الوحدة العربية يمكن صيانتها بتأكيد قيم الديمقراطية وحرية الحوار.. وما إلى ذلك. فالديمقراطية إذا تحققت يمكنها أن تسهم في بناء القومية العربية، أما إذا سبقتها الوحدة العربية فلا بد أن تنجب أهم رموزها السياسية.

وبهذا يتأكد لنا أن مشروع أحمد بهاء الدين الذي تم تفكيكه الآن يؤكد - في حالة تركيبه - على أن تحقيق القومية العربية يرتبط ارتباطاً أكيداً بمقدمات (الدولة العصرية)، وهي المقدمات التي تتحدد في العمل لبناء عصر التنوير بناءً صحيحاً وإيجابياً.

وقد يكون من المفيد أن نُشيرَ هنا إلى أن بهاء الدين لم يغفل البناء الاقتصادي في (مشروعه)، إنما كان يرى، منذ فترة مبكرة، أنه لا يمكن أن يقوم هذا البناء في غيبة تقاليدٍ عصريةٍ واعيةٍ، فتطورُ أية قضية علمية مرتبط ارتباطاً كبيراً بالتنمية الاقتصادية.

وبذلك، فإن البناء الاقتصادي يظلُ مرهوناً بالوعي الفكري والسياسي الذي يُمكن أن يُمهّد له ويسهم لإقامته.



هوامش

(*) دراسة بعنوان (أحمد بهاء الدين / سيرة قومية).

(**) استفدت من منهج تحليل المضمون: أدواته وليست فلسفته العامة، وهو ما يعود إلى صياغاتي الخاصة لعدد من أدوات المناهج الأخرى ومحاولة الإفادة منها مع غيرها (انظر المنهج الخاص في كتابي: البنية الشعرية عند فاروق شوشة، هيئة الكتاب ١٩٩٢)، وقد كانت العينة التي استفدت بها هنا كمّاً هائلاً من المقالات والكتابات واليوميات لأحمد بهاء الدين، (عشوائياً) مما يؤكد فروضي ويبرهن عليها، ولم تبعد المادة عن فترتي السبعينات والثمانينات.

كذلك من وحدات تحليل المضمون اخترت (وحدة الفكرة) كوحدة تحليل ولم أعتمد إلى شواهد أو مجتزئات كثيرة مؤثراً إرفاق أهم المقالات التي اعتمدت عليها هنا على شكل (ملاحق) في الجزء الآخر في الكتاب.



محمد حسنين هيكل

أخطاء الأستاذ

المثقفون .. «سقطت من حولهم جدران
الحمائم - كما يقال في التعبير الشائع،
(هيكل ج ٢ المفاوضات)

الأستاذ يحتاج إلى التأمل.

هذا ما كنت أردده دائماً وأنا أقرأ كتابات الأستاذ محمد حسنين هيكل وكتبه. وقبلها حين كنت أقرأ منذ فترات مبكرة في الخمسينات والستينات مقالاته التي كانت تنشر بشكل دوري.

ودائماً كنت أحس بالحيرة أمام ما يكتب الأستاذ الذي يتمتع بذاكرة قوية تعززها كتاباته (أثناء الحدث) أو (الوثائق) التي حرص عليها طيلة عصر عبدالناصر وبعد رحيله بكثير. ويزيد هذا الرأي حين نعرف أن الأستاذ، اختلف عن غيره، في السنوات الأخيرة، أنه كان أكثر وعياً من سواء بالثورة المعلوماتية بالعالم، فضلاً عن اتصالاته بالمصادر الخارجية التي نعرفها ولا نعرفها، أضف إلى هذا أسلوبه الذي يحاول أن يشحن فيه قبساً كثيفاً من الشعرية والعاطفية الدالة. ومن ثم، فقد تمتع، أكثر من غيره بهذا الحس الدرامي العالي الذي لا يمكن لكاتب - فضلاً عن مؤرخ - بدرجة من التعبير قلما يستطيع أن يتغافل عنها أحد من المتابعين لتاريخ مصر في العصر الحديث.

ورغم أن الأستاذ استطاع أن يلقي بالأضواء على الدور السلبي لكثير من المثقفين المصريين في السنوات الأخيرة (انظر على سبيل المثال كتابه: بين الصحافة والسياسة)، ورغم أنه لم يتوقف طيلة عمله الصحفي أو بعد أن غادر الصحافة من أن يصف نفسه (بالجورنالجي)، أو أنه قارئ للتاريخ لا كاتب له.

ورغم هذه المداراة.

أو هذا الوعي الذي يمارس به عمله الكتابي.

رغم هذا كله، فإن هيكل نفسه وقع في عديد من الأخطاء لا نعتقد أن أحداً غيره - أي غير الأستاذ هيكل - يستطيع أن يكشفها فضلاً عن تفسيرها أو تبريرها في الإطار العام.

ومن هنا، فإن أكثر التعبيرات التي يمكن أن يتصف بها هيكل هو التعبير نفسه الذي حاول أن يصف به المثقفين إبان تألقه في الفترة الناصرية، ففي إحدى كتاباته راح يفتح قوساً، ليقول عن المثقفين هذه العبارة (- سقطت من حولهم جدران الحمام..).

ومن هنا، فإن التعبير الذي يمكن أن نقوله عن هيكل نفسه - وليعذرني الأستاذ - إنه في السنوات القادمة سوف تسقط جدران الحمام حول هيكل نفسه.

فما كتبه عن الآخرين أو عن نفسه، كتبه من وجهة النظر (الهيكلية) وما أتى به من وثائق، كانت هي الوثائق التي اختارتها العقلية (الهيكلية) وما قاله هو ما أراد بالضبط أن يقوله (بصراحة) هيكل التي أراد أن يقنعنا بها عبر سنوات طويلة تصل إلى نصف قرن أو ينيف.

ومن هنا، فإن التوقف عند هيكل يعد من المخاطر التي لم يعد لها صاحبها العدة والتوقف عند هيكل في فترة كان فيها (قطباً) كبيراً ذا وجود وفاعلية يعد - أيضاً - من المخاطر التي لا يستطيع أن يتحمل مسئوليتها أحد فالرجل مازال يعيش بيننا.

والرجل يحمل أسراراً كثيرة في خزائن أجنبية وفي أوراق لا نعرف مكانها الحقيقي، والرجل يرتبط بعلاقات غامضة، وفي أحسن الأحوال، مجهولة مع أجهزة وشخصيات وجهات لا نعرف عنها شيئاً، ولم يكشف أحد منها - تقريباً - في التطرق إلى هيكل ودوره شيئاً.

ولا يبقى أمامنا غير التوقف عند كتاب واحد - كمثال - ونحاول من خلاله فهم الوعي الذي يكتب به، درجة الوعي وزمانها.

ونحن على ثقة أنه ستقابلنا أسئلة كثيرة لا إجابة واحدة منها.

ونحن على ثقة أيضاً أن هذه الأسئلة من نوع الأسئلة الغامضة.

يزيد الغموض وتتضاعف سحابات الأسئلة مع الوقت أكثر، نستطيع أن نقول: إن الأسئلة تحمل، حين نعرض لبعض هذه الإجابات من وجهة نظرنا عددًا من الأخطاء التي لا يستطيع هيكل نفسه أن يبررها لنفسه.

لنعد إلى الكتاب.

ولتتمهل عند عنوانه.

ولنذكر - قارئنا الكريم - أن هذه محاولة، مجرد محاولة - من أحد أبناء جيل عبد الناصر، الجيل الذي عرف الحقبة الناصرية، وما لحق بها من أحداث السبعينات وانكساراتها، من هنا، فإن ما نحاول أن نقوله هو اجتهاد لا يحمل موقفاً خاصة من الأستاذ، بل على العكس - كان يمكن أن يحمل موقفاً إيجابياً منه، ومن كتاباته، ومن مواقفه، كما أراد أن يدفع بها إلينا عبر هذه الكتابات.

ولنذكر - قارئنا الكريم - أننا لا نبحث عن أخطاء الأستاذ أو نحاول الصيد (في ماء عكر) والدليل على هذا أننا حاولنا أن نقرأ كتابه الأخير (حتى كتابة هذه السطور) وفي أذهاننا ما تشير إليه القراءة في المعنى العام، فالقراءة هنا ليست بحثاً عن أخطاء.

إنما هي بحث عن الفهم العام في محيط واسع مترام يعكسه الواقع المصري في نصف القرن الأخير.

إن لدينا الأسئلة.

ولدينا الأخطاء.

ولدينا الفهم، محاولة الفهم.

وعبر الأسئلة والأخطاء والفهم ستكون هذه المحاولة من الكتابة عن الأستاذ وهي إن اتخذت عنوان (أخطاء الأستاذ) فلأن أخطاء الأستاذ لا يجب أن تكون كبيرة لأنه أستاذ.

ويجب أن نسارع بالقول هنا، وعلى العكس من هذا؛ لأن الأستاذ شخصية كبيرة، غير عادية، فإن أخطاءه، في حالة الوقوع لا بد أن تكون كبيرة ويجب أن نسارع، مرة أخرى لنعود إلى الكتاب واضعين في الاعتبار أن العود إلى الكتاب لا

يمنح مرجعية واحدة هي الكتاب نفسه، فقد عرفت هيكل - كما أشرت - عبر كتاباته الكثيرة، والتقيت بكل كتاباته منذ منتصف القرن، ومن هنا، فإن العود للكتاب وحده سيكون هو ديدننا، وإنما العود إلى كتابات الأستاذ دائماً سيكون في اللاوعي، في حين أن الكتاب، هذا الكتاب، سيكون هو - وحده - في الأمامية للدراما التي يحاول أن يكتبها الأستاذ.

فلتوقف عند الكتاب مؤقتاً .

الكتاب هو (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل) (*)

وأكثر ما يواجهنا أن هذا الكتاب يقع في عدد من الأخطاء - كما سنرى - جئنا نحن القارئ - بعد ذلك - لنضيف بعد قراءته حالة من التصديق.

(١)

لنبدأ القصة كما أراد أن يقولها لنا الأستاذ.

جاء هذا في معرض تفسيره لانشغال مصر مع بداية القرن العشرين بقضاياها الخاصة. في حين كانت المؤتمرات الغربية تحاك على أشدها ضد فلسطين.

إنه يُرجع ذلك هنا إلى كون الحركة الوطنية اعتمدت بشكل أساسي على ملاك الأراضي، والزراعة عادة تعطي أصحابها شعوراً بحدود المكان يركزون جهدهم عليه ولا يخرجون منه (منتهياً إلى التفسير لملاحظة «سعد زغلول» الشهيرة حين جاء «عبدالرحمن عزام» ينبهه إلى أهمية «البلاد العربية» وكان رد سعد زغلول هو قوله:

صفر زائد صفر يساوي كم يا عزام؟»).

والواقع أن هذه ليست المرة الأولى التي يردد الأستاذ هيكل هذا الرأي (سبق أن رده أكثر من مرة، آخرها بمجلة المصور ١٣ مارس ١٩٩٥)، لكن الخطير أن

(*) صدرت الأجزاء الثلاثة من هذا الكتاب عام ١٩٩٧ عن دار الشروق .

يردده أستاذ مثل هيكل حتى لتصديق، فتتحول المقولة المريبة إلى حقيقة تعامل شأن الحقائق، فتقلل من دور مصر، وتنال من شأن زعمائها.

والواقع أن مراجعة صحف هذا القرن - والأربعينات بوجه خاص - فقد كانت أشدها نشاطاً للحركة الصهيونية - سنجد هذا الكلام يردد لأول مرة من يهودي كان معروفاً باسم ليون كاسترو، وكان ممثل الوكالة اليهودية في مصر في ذلك الوقت، ومحرر جريدة «الليبرتي»، وقد راح هذا اليهودي في بداية نوفمبر من عام ١٩٤٨ - والصراع العربي الإسرائيلي على أشده - يردد هذه الإشاعات كيلا يلتئم شمل العرب ضد إسرائيل التي كان قد مضى على ولادتها المعلنة - ١٥ مايو - عدة أشهر ومراجعة الصحف اليهودية أو المصرية صبيحة يوم ٤ نوفمبر سنجد تصريح هذا الصهيوني أثناء إلقاء محاضرة له في «نادي الصحفيين اليهود» بتل أبيب يزعم فيها أن سعد زغلول كان يقول دائماً: (نحن لسنا عرباً، وإن الوحدة العربية هي صفر مع صفر فالمجموع صفر).

ولأن سعد زغلول كان قد رحل في نهاية العشرينات، فقد كان من الطبيعي أن يضيف ممثل الوكالة اليهودية في القاهرة أن سعداً كان قد وضع خطة سياسية يتعد فيها نهائياً عما يحدث شرق مصر، وتنفصل فيها مصر - بشكل نهائي عن العرب - غير أن مصطفى النحاس - يتخلى عنها ولا يلتزم بها.

خاصة أن النحاس في هذا الوقت - كما تشير وثائق الأستاذ هيكل نفسه - كان أكثر المتشددین ضد اليهود في فلسطين رافضاً المساومة بأي شكل على عرب القدس.

والغريب أن هذه أول مرة نسمع فيها مثل هذا الكلام إبان احتدام الصراع على فلسطين:

بدأت القوات الإسرائيلية حركتها المستمرة لاقتلاع السكان الأصليين من أراضيهم وبدأت قوات جيش الدفاع ترتكب المذابح، وجماعات شتيرن تدمر كل

شيء، وقوة الأراجون تحاول اكتساح النقب والفالوجا حيث كان عبدالناصر لا يزال صامداً أمام عنف القوات الإسرائيلية التي يقف العالم كله - وفي مقدمته أمريكا- وراءها- بالعتاد والمال والصلف المقيت.

وقد شهدت صحف مصرية كثيرة كالبلاغ والسياسة - في ٤ نوفمبر ١٩٩٨- ردوداً عنيفة ضد كل ما يقول ليون كاسترو، وشارك في هذا الهجوم رينيه قطاوي في مصر، وبعض أعيان الطائفة الإسرائيلية في مصر.

وفي نفس الصحف وصحف أخرى نستطيع أن نعود لنقرأ تصريحات للحاخام الأكبر واليهود المصريين تنفي هذا الكلام المريب، والذي يقال في ظرف غير موات قط لمثل ما يقال، وتحت هذه التصريحات قرأنا توقيعات من (رفائيل سقال رئيس جمعية الشبان اليهود المصريين، فيتا سستينو المحامي وعضو مجلس الطائفة الإسرائيلية، دكتور ألفريد بلوز مؤسس جمعية الشباب اليهود المصريين وعضو لجنة الطائفة... إلخ).

وقد يقول قائل: إن هذا الاستنكار لكلام ينال من وجدان الشعب المصري والحس الشعبي كان لازماً من اليهود المصريين، وخاصة، أنه كان لأغلبهم مصالح في مصر. غير أن ذلك لا يؤكد الكلام الذي نسب إلى سعد أو الموقف الذي يحسب للنحاس، وإنما يؤكد على أن ما قيل ليس هو الحقيقة، وإنما يظل جزءاً من الأكاذيب التي حيكت ضدنا والتي تحاول أن تنال من موقف الشعب المصري من الفكرة العربية.

وهو كلام إن كنا لا نستطيع أن نقول: إن هيكل يقول به بسوء نية، فإنه يصبح أخطر بكثير حين يجيء من هيكل بوجه خاص.

ولهذا، فإن ملاحظات الأستاذ وإن بدت بدهية، فإنها يجب ألا تمر هكذا دون تأمل حين يحاول أن يكتب كتاباً عنوانه الثاني، «حين يسافر التاريخ إلى المستقبل» فما يحتاجه الأستاذ كلما أخرج كتاباً ليس الثناء، وهو ثناء وصل إلى

حد الغلو في المديح المستمر، وفي نشر الكتاب نفسه مسلسلاً في أكثر من صحيفة، وفي نشر إعلانات كثيرة عنه... إلخ. إن هذا كله كفيل بأن يوقع به في أخطاء أخرى كثيرة وهي أخطاء سنرى بعضاً منها كثيراً.

(٢)

مازلنا مع كتاب الأستاذ (المفاوضات السرية..) وهو كتاب يقول عنه صاحبه من البداية إنه:

«قراءة للتاريخ وليس لكتابته».

ولأن كل قراءة تكون محملة بدلالات كثيرة، بعضها إيجابي وبعضها سلبي، فإن الجانب السلبي لقراءة أستاذ كبير كهيكل تظل بحجم الأستاذ الكبير - إن لم تكن لتزيد - عن القراءة الإيجابية.

ويجب الإسراع بالقول هنا، إنه - حتى - في حالة القراءة السلبية، فنحن في حالة تفاعل مع الكاتب، وهو تفاعل، قصده المؤلف نفسه، ومن ثم، فإن الاستجابة له تظل من نوع الهدف الذي أراده، مما يتحول معه إلى قراءة تأخذ في اعتبارها أن الرأي والرأي الآخر هما حصيلة الرأي الثالث الذي يؤكد، في الغالب، صحة ما يريده الكاتب.

هذه مقدمة اضطررنا إليها، نصل، بسرعة، إلى ما بعدها.

في اللوحة الأولى من القسم الأول وتحت عنوان (نابليون) ينشر الأستاذ هيكل وثيقة نابليون - بعد دخوله إلى مصر وذهابه إلى المشرق - موجهة إلى اليهود.

الوثيقة طويلة لا تخلو من معان مريبة يجب التمهّل عندها، بما جاء فيها:

«من نابليون بونابرت القائد الأعلى للقوات المسلحة للجمهورية الفرنسية في أفريقيا وآسيا إلى ورثة فلسطين الشرعية.

أيها الإسرائيليون، أيها الشعب الفريد، الذي لم تستطع قوى الفتح والطغيان أن تسلبه وجوده القومي، وإن كانت قد سلبته أرض أجداده فقط

«إن مراقبي مصادر الشعوب الواعين المحايدين - وإن لم تكن لهم مقدرة الأنبياء مثل أشعيا ويونيل - قد أدركوا ما تنبأ به هؤلاء بإيمانهم الرفيع أن عبيد الله (كلمة إسرائيل في اللغة العربية تعني أسير الله أو عبد الله) سيعودون إلى صهيون وهم ينشدون، وسوف تعمهم السعادة حين يستعيدون مملكتهم دون خوف.

«انهضوا بقوة أيها المشردون في التيه. إن أمامكم حرباً مهولة يخوضها شعبكم بعد أن اعتبر أعداؤه أن أرضه التي ورثها عن الأجداد غنيمة تقسم بينهم حسب أهوائهم.. لا بد من نسيان ذلك العار الذي أوقعكم تحت نير العبودية، وذلك الخزي الذي شل إرادتكم لألفي سنة. وإن الظروف لم تكن تسمح بإعلان مطالبكم أو التعبير عنها، بل إن هذه الظروف أرغمتكم بالقسر على التخلي عن حقكم، ولهذا فإن فرنسا تقدم لكم يدها الآن حاملة إرث إسرائيل، وهي تفعل ذلك في هذا الوقت بالذات، وبالرغم من شواهد اليأس والعجز.

«إن الجيش الذي أرسلتني العناية الإلهية به، ويمشي بالنصر أمامه وبالعدل وراءه، قد اختار القدس مقراً لقيادته، وخلال بضعة أيام سينتقل إلى دمشق المجاورة التي استهانت طويلاً بمدينة داود وأذلتها.

«ياورثة فلسطين الشرعيين.

«إن الأمة الفرنسية التي لا تتاجر بالرجال والأوطان كما فعل غيرها، تدعوكم إلى إرثكم بضمائها وتأييدها ضد كل الدخلاء.

انهضوا وأظهروا أن قوة الطغاة القاهرة لم تخمد شجاعة أحفاد هؤلاء الأبطال الذين كان تحالفهم الأخوي شرفاً لإسبرطة وروما، وأن معاملة العبيد التي طالت ألفي سنة لم تفلح في قتل هذه الشجاعة.

«سارعوا! إن هذه هي اللحظة المناسبة - التي قد لا تتكرر لآلاف السنين - للمطالبة باستعادة حقوقكم ومكانتكم بين شعوب العالم، تلك الحقوق التي سلبت

منكم لآلاف السنين وهي وجودكم السياسي كأمة بين الأمم، وحقكم الطبيعي المطلق في عبادة إلهكم بهواه، طبقاً لعقيدتكم، وافعلوا ذلك في العلن وافعلوا إلى الأبد.
بونابرت (ص ص ٣١-٣٢) .

وفي نهاية هذه الوثيقة التي تحمل مكرراً استعمارياً مبكراً، وبعد أن يشير بسرعة إلى البيان الذي كتبه نابليون للمصريين في أول مجيئه للبلاد، يتمهل عند بيانه إلى اليهود.
يقول إن..

- (ورقة «نابليون» اليهودية هي الوثيقة التي تستحق الاهتمام في السياق التاريخي لأنها الأثر الاستراتيجي الباقي في المنطقة من تلك الأيام وحتى نهاية القرن العشرين..).

ولا يلبث هيكل بعد التقليل من البيان المصري أن يقول: إن الورقة اليهودية هي (رؤية.. رؤية إمبراطور يملك حساً استراتيجياً) .

ويتهيئ كلام الأستاذ.

ويظل ما يشيره قائماً وصريحاً .

بل يظل ما قاله عادياً وبدهياً..

وفي جميع الأحيان، نستطيع مراجعة ما يقول بطريقتين.

أولاً: ففي رأي أن الورقة - المصرية أو اليهودية أو غيرهما في البلاد التي نزل فيها الغازي الفرنسي - لا تعدو أن تكون أكذوبة، فلم يتعد الأمر بالنسبة لنابليون الخديعة للسيطرة على الشرق لتحقيق بقية أحلام عبقرى العسكرية الفرنسية ضد أعتى إمبراطورية معاصرة لها الإمبراطورية البريطانية.

إن الأمر - بالنسبة - لنابليون لا يعدو أن يكون طموحاً عسكرياً صهيونياً أو كذباً على الإمبراطور في سابق الأيام، ومن أجل هذا، استخدم اليهود كل الأوراق والأكاذيب والعقائد وكل هموم البشر لتحقيق طموحه.

إنه نفس الطموح الذي نجده عند معاصر وخصم آخر له - بالمرستون رئيس وزراء بريطانيا - يحكي الأستاذ هذه العبارة عن اللورد «شافتسري» (صديق اللورد روتشيلد المليونير اليهودي) إن شافتسري يقول عن حديثه مع بالمرستون:

- (تحدثت إليه عن آلام اليهود فلم يسمعني، وحدثته عن مصالح بريطانيا فترك كأس البراندي الذي كان في يده ولمعت عيناه وبدأ يسمعني).

وما ذكره أيضاً عن الزعيم الصهيوني سولوكوف في مذكراته قريب من هذا، ينتمي بتعبير هيكل نفسه (إلى عالم الحقائق والمصالح).

إنها - بوضوح شديد وجارح - (المصلحة) ولا شيء آخر.

نحن الآن في قرن الإمبريالية، لقد ترك الغرب العالم الجديد واتجه للعالم القديم ليعيد بناء إمبراطوريته أو يحكم من استحكاماته العسكرية فيها، إنه الغرب الإمبريالي في جميع الحالات سواء أكان قائداً فرنسياً أو مستولاً إنجليزياً، أو قبطاناً برتغالياً.

لم يتعد الأمر في جميع الحالات الرغبة في سيطرة الغرب، برؤية استعمارية لا نبوءة ولا تعاطف.. أو أي شيء آخر.

ولهذا لا نستطيع القول أبداً: إن نابليون كان أول من سعى للاعتراف (بمشروع دولة يهودية)، لماذا؟

وما فعله بالمرستون فيما بعد لليهود من إنشاء شبكة المستعمرات الاستيطانية لتكون عازلاً تحجز مصر عن سوريا وتمنع لقاءهما لم يكن استجابة لروتشيلد، لماذا؟

إنه الغرب في جميع الحالات، الغرب العنصري، الآتي إلى القرن التاسع عشر، والمخترق كل الشرق، كل الأقطار العربية والإسلامية لبناء إمبراطورياته على أطلال الوعود الكاذبة سواء للشريف حسين أو الاتفاقات السرية لسايكس وبيكو أو إحكام القبضة.

حتى تتحول المستعمرات إلى دولة، والهاجاناه إلى جيش دفاع، والإرهاب إلى مشروعية، والأسطورة إلى إمبراطورية ودولة يهودية.

إن ما حاول أن ينبه إليه الأستاذ كاد يوقعنا فيه.

إن «الآخر» كان واعياً دائماً، أما نحن، فلم نتعلم أبداً أن دورة التاريخ تنتهي دائماً - لمن يعمل لها - إلى شروطه، وهي دورة انتهت بتاريخ يعيد نفسه.

ولذلك، فمحكوم علينا أن نعيش نفس التاريخ مرة أخرى، وربما مرات.

ثانياً: هذا كله يمكن أن نقوله، ونفسر خلاله هذه الوثيقة.

غير إننا نستطيع أن نلقى هذا كله وراء ظهورنا، ونجيب بشكل آخر، أكثر جدية وأكثر وعياً وإن كان أكثر كشفاً لبعض أخطاء الأستاذ.

نعم، أخطاء الأستاذ.

الأستاذ يحاول أن يقنعنا أن هذا البيان أو المشروع اليهودي هو منسوب لنابليون، وأنه لعب دوراً كبيراً في قرن القوميات (القرن ١٨) وما سترتب عليه في هذا القرن. وهذا الطرح موجود كثيراً في اللغات الحية، بل والأكثر من هذا موجود في كتاب صدر بالعربية في سلسلة عالم المعرفة (١٢ / ١٩٨٥) إبان تحليل لروجينا الشريف لتاريخ «الصهيونية غير اليهودية».

الأستاذ يحاول أن يقنعنا بذلك، غير أن عدداً من الكتابات المعاصرة تكشف العكس أن النص مزور.

هذه هي الحقيقة التي نروع عندها.

ومع أن المؤرخ الفرنسي هنري لورنس كشف عن الخطة الشيطانية التي بدأت ولم تنته لتقنع العالم كله أن نابليون كان وراء إحياء القومية اليهودية، أو إحدى الشخصيات الملهمة التي تنبعت للمجد الصهيوني، ومن ثم، ألقت ببذوره المبكرة في فلسطين وأمام القدس تحديداً، بيد أن كاتبنا المصري بشير السباعي، يكاد يكون هو الوحيد الذي تنبه إلى هذا بالعربية، وراح يكشف أخطاء هيكل.

يلاحظ بشير السباعي هنا تحويراً في النص العربي الذي وجدناه عند هيكل، فإلى جانب أن هيكل يحذف التاريخ والمكان المزعومين الواردين في النص المزور، ويشير بدلاً من ذلك - في تمهيده لنشر الترجمة - إلى أن البيان صدر أمام أسوار

القدس أو خارج أسوار القدس، بالرغم من أن بونابرت لم يقف أمام تلك الأسوار، بل أمام أسوار عكا التي لم يتمكن من فتحها، وبالرغم من أن البيان المزور يشير في سطره الأول إلى أنه صدر في القدس، التي لم يدخلها بونابرت.

وزيادة في التمويه تحدث ترجمة هيكل - كما لاحظ السباعي - عن اختيار القدس مقراً لقيادة الجيش الفرنسي في حين أن البيان المزور يتحدث عن جعل القدس مقراً لهذه القيادة بما يتمشى مع زعم المزورين أن القدس هي مكان الصدارة.

لا نريد أن نسهب أكثر حول خطأ من أخطاء هيكل، ونكتفي لمن يريد العودة لهذه الأخطاء بشكل موسع أن يعود إلى كتاب هنري لورنس الذي ترجمه السباعي أخيراً (**).

(**) انظر: بونابرت والإسلام، بونابرت والدولة اليهودية، هنري لورنس، ترجمة بشير السباعي، مصر العروبة للنشر والتوزيع ١٩٩٧، خاصة الصفحات ٧٥، ٧٦، ٧٧ (يستطرد بشير السباعي في تذييله، فيضيف إلى الفقرة الأولى فقرات تالية:

وثانياً، يزور هيكل ترجمة فقرة تتحدث عن الحرب التي تخوضها فرنسا ضد أعدائها الذين يريدون تقسيم أراضيها «بجرة قلم من مجالس وزراء»، هي مجالس وزراء الائتلاف الثاني الذي تشكل ضد فرنسا في أوائل عام ١٧٩٩ من إنجلترا وتركيا وبروسيا وروسيا والنمسا، فتحويل إلى فقرة تتحدث عن حرب يتعين على الإسرائيليين خوضها، ولذا يحذف هيكل جملة «بجرة قلم من مجالس وزراء» حتى لا ينكشف تزويره للترجمة.

وثالثاً، بالرغم من أن هيكل لا يشير إلى مصدره الذي نقل عنه البيان، إلا أنه يحاول في حاشية ترد أسفل ترجمته للبيان (ص ٣٢-٣٣) إيهام القارئ بأن مصدره هو أرشيفات الحملة الفرنسية على مصر حيث يقول:

«كانت هناك باستمرار عملية بحث عن وثائق الحملة الفرنسية على مصر، ولحقب طويلة بدا وكأن هذا الكنز التاريخي قد ضاع واندثر، وكان الظن أنه ربما غرق هذا الكنز عندما كانت الصناديق التي تضم أوراقه محمولة على ظهر مركب فرنسي من المراكب التي تسلمت عائدة إلى فرنسا بعد فشل الحملة الفرنسية على مصر. وساعد على ترجيح هذا الاحتمال أن الأسطول البريطاني، بقيادة «الأميرال» نلسون، كان يترصد السفن الفرنسية المتسللة عائدة إلى مرسيليا محاولة اختراق طوق الحصار البحري. ولعل الخطأ الذي وقع فيه كثيرون بين الباحثين والدارسين، أنهم اتجهوا إلى الخزائن التي كان طبيعياً أن تودع فيها أوراق الحملة الفرنسية وهي وزارة الخارجية أو وزارة الحربية أو وزارة المستعمرات. ثم خطر ببال أحد الأساتذة المصريين المدققين، وهو الدكتور «أحمد حسين الصاوي» أن يلقي نظرة على محفوظات وزارة البحرية الفرنسية وإذا الكنز معظمه موجود في خزائنها».

(٣)

.. وهذه ورقة أخرى تفسر حقيقة توجه نابليون إلى اليهود (بالبیان) الذي نشره فور مجيئه إلى مصر.

فلم تكن من أهداف نابليون - كما أسلفنا - الاعتراف بوطن قومي لليهود أو حثهم للعودة إلى (أرض الميعاد).. وما إلى ذلك، وإنما هي خدعة حاول أن يخفي بها الإمبراطور هدفه الحقيقي، وهو تحويلهم إلى (وسيلة) للوصول إلى (غايته).

التحول إلى (وسيلة) للوصول إلى (الغاية) وهي في جميع الحالات خدعة. وهذه الخدعة لم تتوقف عند مجيئه إلى الشرق فقط، وإنما أيضاً حين عاد إلى الغرب.

وهي - كما سنرى - لم ينفرد بها نابليون وحده، وإنما استفاد بها إلى أقصى حد عدد كبير من السياسيين الآخرين الذين حاولوا إقامة دولة لليهود من أجل تحقيق أهدافهم الخاصة.

هل نحن في حاجة لتأكيد هذا كله.

لقد صدر في نهاية عام ١٩٩٦ في مصر كتاب متخصص وطني واع هو د. عبدالوهاب المسيري بعنوان (أسرار العقل الصهيوني، دار الحسام، سبتمبر ١٩٩٦) وراح خلال درس «الإدراك والسلوك والتبعية» وخلال عدة فصول تنوعت بين التوقف عند الإدراك الإسرائيلي أو الإدراك الغربي.. إلى غير ذلك من الأسرار التي قد تبدو بدهية، لولا، ما يراد لنا، بالتمويه عليها، أن تتحول إلى معميات، وتخرج عن إطارها الوظيفي الحقيقي.

وكان أبرز مثال لهذا ما جاء في كتاب محمد حسنين هيكل (المفاوضات السرية) حول بيان اليهود والأمر لم يتوقف عند التقدير الخاطئ أو الغامض لهيكل، وإنما امتد إلى الآخرين.

إن مراجعة الصحف التي صدرت في الفترة التالية سنجد عددًا كبيرًا من الكتاب (السياسيين) يستخدمون كلام هيكل وبيانه نفس الاستخدام، ومن ثم فإنهم، يقعون في (تزييف) التاريخ بحجة كتابته.

وهي الأخطاء التي أصبحت تزداد اليوم في عالمنا العربي بقصد وبدون قصد وتكون النتيجة الحتمية لذلك كله هو الحال في (الخطأ) التاريخي الذي يتحول - مع التكرار - إلى واقع غير قابل للنقض قط.

نقول: إن أكثر من لاحظ هذا في الحقبة الأخيرة عندنا د. عبدالوهاب المسيري في كتابه الأخير (أسرار العقل الصهيوني)، وهو كتاب في غاية الأهمية لما يتعمق به صاحبه من وعي ثاقب، وهو - في الوقت نفسه - تفرعة من مشروعه الضخم حول الموسوعة اليهودية التي يتوفر عليها منذ سنوات بعيدة . ونتمهل أكثر عند هذه النقطة بوجه خاص.

لقد أطلق على الدولة الوظيفية حين يتم حوسلتها - تعبير وسيلة (أي تحويلها إلى وسيلة) - لصالح الدول الراعية للإمبريالية .

وراح يؤكد على أن هذه الحوسلة الصهيونية في حالة الحركة الصهيونية لن تتوقف عند هذه الحالة الوظيفية، بل ستمتد لتشمل كل المادة البشرية اليهودية أينما كانت.

والتاريخ يؤكد هذا ويفسره.

والاستطراد يفيد في التراكم المعرفي ويؤكد.

ففي اجتماع بين هرتزل وفيكتور عمانوئيل الثالث، ملك إيطاليا، أشار الزعيم الصهيوني إلى أن نابليون دعا إلى عودة اليهود إلى فلسطين ليؤسسوا وطنًا قوميًا، ولكن ملك إيطاليا بين له أن ما كان يريده في الواقع هو أن يجعل اليهود المشتتين في جميع أنحاء العالم (عملاء) له .

وقد اضطر هرتزل إلى الموافقة على ما يقول، بل وأن يعترف بأن تشامبرلين، وزير الخارجية البريطاني، كانت لديه أيضاً أفكار مماثلة.

وكان هرتزل يفكر بأنه إذا وافقت إنجلترا على مشروعه الصهيوني، فإنها ستحصل «وفي ضربة واحدة» على عشرة ملايين تابع (عميل) سري في جميع أنحاء العالم يتسمون بالإخلاص والنشاط، وبإشارة واحدة سيضع كل واحد منهم نفسه في خدمة الدول التي تقدم لهم العون، يقول:

- «إن إنجلترا ستحصل على عشرة ملايين عميل يضعون أنفسهم في خدمة جلالته ونفوذه». على هذا النحو أضاف هرتزل مستخدماً الاستعارة التجارية التعاقدية الشائعة في الأدبيات الصهيونية فثمة أشياء ذات قيمة عالية تكون من نصيب الشخص الذي يحصل عليها في وقت لم تكن بعد قد عرفت قيمتها الحقيقية.

ولم يتوقف الزعيم الصهيوني عن ترديده أن يتفهم أمله في أن تدرك إنجلترا مدى القيمة والفائدة التي ستعود عليها من وراء كسبها الشعب اليهودي، أي أن هرتزل مدرك تماماً لو وظيفة الدولة اليهودية والشعب اليهودي ونفعهم والإفادة منهم وفائدة توظيفهم وحوسلتهم (هكذا).

وتتوالى التفسيرات التاريخية.

إن الخطة الصهيونية الخاصة بتسخير الشعب اليهودي تظل جزءاً أساسياً من العقيدة الصهيونية.

ففي عام ١٩٢٠ عبر ماكس نوردو عن تفهمه العميق للدوافع التي حركت رجال السياسة البريطانيين الذين كانت تواجههم مشكلة التوازنات الدولية. فبعد القيام بحساباتهم توصل هؤلاء البريطانيون الذين كانت تواجههم مشكلة التوازنات الدولية. فبعد القيام بحساباتهم توصل هؤلاء الساسة إلى أن اليهود يعتبرون في الحقيقة «مصدر قوة» وبالنص «مصدر نفع» أيضاً لبريطانيا وحلفائها.

ومن هذا الإدراك الصهيوني عرضت عليهم فلسطين.

ولا يفوت د. المسيري في استعارته - عن الحوسلة - عن القول إن كل الكتاب السابقين ينظرون إلى إسرائيل باعتبارها رقعة أو «مساحة» أو «مكاناً تابعاً» أو «بلداً» تحت الوصاية (فهى مكان تم نزع القداسة عنه وحوسلته تماماً حتى أصبح موضوعاً محضاً).

وهم يعتبرون المستوطنين الصهاينة حراساً أو «خدمة عسكرية جاهزة»: إنهم جماعة من المماليك أو المرتزقة على أهبة الاستعداد دائماً. والمملوك أداة ووسيلة، وليس إرادة وقيمة.

أما الإدراك الغربى لليهود - كما يفصل أكثر - إنما ينبع فى المقام الأول من أن اليهودى هو عنصر نافع داخل الحضارة الغربية، وسواء أكانت الإشارات للمكان أو كانت للإنسان، فإن جوهر الاستعارات كلها هو التبعية الكاملة للغرب، والتحوصل الكامل لحسابه، وتحويل المكان والإنسان إلى أداة منعزلة عن المحيط الحضارى الشرقى (ذراع مستقبلية).

ونعود إلى هرتزل مؤسس الصهيونية فنجد أنه قد مزج كل العناصر فى استعارته الشهيرة حين قال:

- سنقيم هنا فى آسيا جزءاً من حائط لحماية أوروبا يكون عبارة عن حصن منيع للحضارة (الغربية) فى وسط الهمجية.

لقد مزج الإنسان والمكان بحيث أصبحتا غريباً فى مواجهة الشرق. ويلاحظ المتخصص فى التاريخ اليهودى أن كلمة «إسرائيل» فى العبرية كلمة متعددة المعانى متنوعة الدلالات وتشير للأرض والشعب تماماً كما فعل هرتزل.

هذا عن إدراك الغرب لليهود.

فما هو إدراك الإسرائيليين لدورهم (وهو جزء من إدراك العالم الغربى له). وهو ما يجب الإشارة إليه أيضاً فى هذا السياق.

إن هذا الإدراك هنا يدور في هذا الإطار.

وكثير من الاستعارات التي يستخدمها المستوطنون الصهاينة في وصف الدور الموكل إليهم يبين إدراكهم لعملية الحوصلة الوظيفية هذه.

والأمثلة أكثر مما يحتمل الإشارة .

لقد استخدمت جريدة هآرتس استعارة درامية لوصف الدور الذي تم إسناده إلى الدولة اليهودية (انظر سبتمبر ١٩٥١) بعنوان (نحن وعاهرة المواني) جاء فيه بالحرف الواحد:

- إن إسرائيل قد تم تعيينها لتقوم بدور الحارس الذي يمكن الاعتماد عليه في معاقبة دولة واحدة أو أكثر من جيرانها العرب الذين قد يتجاوز سلوكهم تجاه الغرب الحدود المسموح بها والاستعارة السابقة (إسرائيل كحارس أجير يشبه العاهرة) تلمس - على ما يبدو - وترًا حساسًا في الذات الصهيونية الإسرائيلية.

وهو دور نشهد تأكيدًا له في وثائق الخارجية البريطانية لعام ١٩٥٦ الخاصة بحرب السويس أنه أثناء المباحثات السرية التي جرت بين إنجلترا والدولة الصهيونية ومهدت للعدوان الثلاثي على مصر، تم الاتفاق على أن تقوم إسرائيل بمهاجمة مصر. وبعد وصولها إلى قناة السويس، تقوم إنجلترا وفرنسا بالتدخل ثم تصدران أمرًا إلى الطرفين المصري والإسرائيلي بالانسحاب عدة كيلو مترات من حدود القناة، وبذلك يتم تبرير الغزو الفرنسي والإنجليزي أمام الرأي العام باعتباره محايدًا تهدف إلى حماية الملاحة في القناة.

وقد ضمنت الدولتان أمن إسرائيل وزودتاها بالغطاء الجوي المطلوب.

وهي أمور معروفة سلفًا ولا تحتاج إلى توثيق.

ومع ذلك فلا بد للعود إلى الوثائق أكثر لتثبيت، فنحن هنا لا نكتب سردًا وحكايات كما يفعل (الأستاذ) أحيانًا، وإنما نؤكد التاريخ ونسعى إليه.

وحتى نعود إلى الوثائق لابد من الإشارة إلى دور إسرائيل في عدوان ١٩٥٦ كما هو معروف في الإدراك العام.

تشير الأحداث العامة أنه يبدو أن المندوب الإنجليزي بالغ قليلاً في الأمر وطلب أن تقوم القوات الإنجليزية بإلحاق بعض الإصابات الطفيفة، ولكن الفعلية، بالقوات الإسرائيلية لرفضها الانسحاب أو لتباطؤها فيه حتى يتم حبك المسرحية.

وهنا ثارت ثائرة بن جوريون واستخدم استعارة شبيهة باستعارة هآرتس لوصف العلاقة بين إسرائيل والدول الغربية حين قال:

- إنجلترا تشبه النبيل الإقطاعي الذي يرغب في معاشرة إحدى الخادמות جنسياً على أن يتم ذلك في الخفاء وحسب.
أي في المطبخ مثلاً لا في حجرة النوم.

ومن المؤكد أن بن جوريون لم يرفض الدور الاستراتيجي الموكل إليه (الخادمة الحسنة)، ولكنه كان يطمع في أن يتم اللقاء بين الخادمة والسيد بأسلوب راق يليق بالدولة اليهودية الوظيفية.

هل هو أسلوب راق حقاً أم أسلوب الخفاء الذي تعودت عليه هذه الخادمة/ العاهرة وهي تقوم بدورها في الخفاء وبعيداً عن الأعين.
وهو ما يليق بما تقوم به ومن جنس وظيفتها.

ينتهي ما يشيره اشتراك إسرائيل في العدوان الثلاثي، ونرجى الوثائق إلى موضع آخر.

** إن ما لاحظته د. المسيري يمكن أن نوافق عليه تماماً مع إضافة بدهية، هي أن أوروبا التاريخية التي يتحدث عنها هرتزل امتدت لتصل إلى أمريكا.

إن أمريكا أصبحت اليوم أكثر الدول التي تستفيد من (الصهيونية) وتحولها إلى وسيلة.

(٤)

وهذه وثيقة أخرى تؤكد الإدراك الغربي لدور الصهيونية.

وهو دور لم يخرج - كما أشرنا - عن استخدام الغرب لإسرائيل كوسيلة للوصول إلى غاية، وآخر مثال لذلك هو هذه الوثيقة التي نعيش معها هذه الأيام حيث ترمي الذكرى الأربعون للعدوان الثلاثي على مصر (١٩٥٦).

وبعيداً عن تكرار ما حدث إبان العدوان الذي اشتركت فيه إسرائيل (كوسيلة) لتبرير هذا العدوان، فإن الدور الإسرائيلي في هذا العدوان لم يخرج عن هذا الدور. وهو ما يحتاج إلى تفصيل أكثر.

لقد شهدت إحدى الضواحي الفرنسية (سيفر) قبل العدوان بخمسة أيام - ٢٤ أكتوبر - اجتماعاً ثلاثياً: إنجليزياً - فرنسياً كان الطرف الثالث فيه صهيونياً جاء في نص الوثيقة التي تم الاتفاق عليها:

(تقوم القوات الإسرائيلية، بإيجاد حالة من الصراع المسلح على مشارف قناة السويس، لتستغله بريطانيا وفرنسا كذريعة للتدخل العسكري ضد مصر، على أن توفر القوات الفرنسية الحماية الجوية والبحرية لإسرائيل، ثم تصدر بريطانيا وفرنسا إنذاراً مشتركاً لكل من مصر وإسرائيل بوقف القتال بينهما والانسحاب بعيداً عن القناة، وبأن تقبل مصر احتلال منطقة القناة احتلالاً مؤقتاً بواسطة القوات الأنجلوفرنسية وذلك لحماية الملاحة فيها.. وتقوم القوات البريطانية بتدمير المطارات والطائرات والأهداف العسكرية المصرية وتفرض السيطرة الجوية على سماء مصر، على أن تدافع فرنسا عن موقف إسرائيل في الأمم المتحدة، وتبذل بريطانيا جهودها السرية لمساندة إسرائيل دون أن تكشف ذلك علانية حتى لا يضار مركزها في العالم العربي، وفي النهاية تتعهد فرنسا بإمداد إسرائيل بمفاعل ذري له القدرة على إنتاج قنابل ذرية) (*).

(*) نشرت الوثيقة لأول مرة في صحيفة التايمز البريطانية في ١٧ أكتوبر ١٩٩٦، وكانت الوثيقة قد نشرت بالنص في جريدة هآرتس الإسرائيلية في ١٠ / ١٠ / ١٩٩٦، ونرفق هنا هذا النص، كما نرويه عن الجريدة =

تنتهي الوثيقة وتبدأ الإشارات.

لقد استخدمت إنجلترا وفرنسا (إسرائيل) لتقوم بدور الوسيلة، وسعت إلى تحويل الوسيلة إلى ذريعة.

= الإسرائيلية ونشر (بمختارات إسرائيلية التي صدرت عن مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية بالأهرام عدد نوفمبر ١٩٩٦).
والنص الكامل للوثيقة كما يلي:

مبجل نتائج المحادثات التي عقدت في سيفر خلال أيام ٢٢-٢٤ من شهر أكتوبر ١٩٥٦ بين مندوبي حكومات المملكة المتحدة ودولة إسرائيل وفرنسا.

١- ستشن القوات الإسرائيلية في مساء ما بين التاسع والعشرين والثلاثين من شهر أكتوبر ١٩٥٦ هجوماً واسع النطاق ضد القوات المصرية بغرض الوصول غداة الهجوم إلى منطقة القناة.

٢- ستقدم حكومتا بريطانيا وفرنسا على حدة، ولكن في نفس الوقت عند علمهما بهذه الأحداث وخلال الثلاثين من أكتوبر مطلبين إلى حكومتى مصر وإسرائيل، وهذا وفقاً للخطوط التالية:

(١) قيام الحكومة المصرية بـ:

(أ) وقف كل أعمال الحرب. (ب) سحب قواتكم لمسافة عشرة أميال (١٦ كم) من القناة. (ج) الموافقة مؤقتاً على احتلال القوات الأنجلو الفرنسية للنقاط المحورية في القناة لضمان حرية الحركة في القناة أمام وسائل ملاحية كل الأمم حتى يتم التوصل إلى تسوية نهائية.

(ب) قيام الحكومة الإسرائيلية بـ:

(أ) وقف كل أعمال الحرب. (ب) سحب قواتكم عشرة أميال من شرق القناة، وعلاوة على هذا سيتم إبلاغ حكومة إسرائيل بأن حكومتى بريطانيا وفرنسا تطالبان حكومة مصر بالموافقة على قيام القوات الأنجلو فرنسية بالاحتلال المؤقت للنقاط المحورية، وإذا رفضت أية دولة أو إذا لم تبلغ موافقتها في غضون اثنتي عشرة ساعة فستدخل القوات الأنجلوفرنسية وستتخذ الوسائل المطلوبة لضمان تنفيذ مطالبها. (ج) يوافق مندوبو الحكومات الثلاث على عدم مطالبة إسرائيل بتنفيذ المطالب التي ستعرض عليها في حالة إذا لم تستجب حكومة مصر للمطالب التي ستعرض عليها.

٣- ستقوم القوات الأنجلو فرنسية بشن عمليات ضد القوات المصرية في ساعات الصباح المبكرة من الحادي والثلاثين من أكتوبر في حالة عدم استجابة حكومة مصر للمطالب المقدمة إليها.

٤- سترسل الحكومة الإسرائيلية قواتها لاحتلال الساحل الغربي من خليج العقبة ومجموعة جزر الملاحة في خليج العقبة.

٥- تتعهد إسرائيل بعدم مهاجمة الأردن خلال فترة العمليات ضد مصر، وتتعهد الحكومة البريطانية بعدم مساعدة الأردن في حالة قيامه بمهاجمة إسرائيل.

٦- الحفاظ على السرية المطلقة لتسويات البروتوكول الحالي.

٧- ستدخل هذه التسويات حيز التنفيذ بعد موافقة الحكومات الثلاث.

توقيعات «ديفيد بن جوريون، باتريك دين، كريستيان بينو». وهكذا تغلق صفحة من صفحات التاريخ المعاصر.

هذا أمر لم يعد اليوم في حاجة إلى شك، خاصة أن نصبي الوثيقة - الإنجليزية والفرنسية - قد أعدما، ولم يبق لنا إلا هذه الوظيفة التي كشفت عنها المصادر الصهيونية نفسها في الفترة الأخيرة وهي الوثيقة التي تؤكد هذا من الدولة الصهيونية نفسها.

ولأن الاتفاق الذي صدق عليه بن جوريون تبلور في الإدراك الإسرائيلي، فإن إسرائيل سعت بالعقيلة الصهيونية إلى الإفادة منه.

كيف؟!!

لقد اشترطت إسرائيل وقتها حماية فرنسا لها إما بالسلاح، وإما بالدفاع عنها في الأمم المتحدة، وهو ما تمخض عنه الهدف النهائي من أن تكون إسرائيل (ذراعاً مستقبلياً) وليس زمنياً فقط في الخمسينات وهو ما يمتد مستقبلاً.

ولا يبعد عن ذلك اشتراط الوسيلة (إسرائيل) أن يكون لتحويلها لصالح الغرب ثمن والتمن، هو - داخل الوثيقة أيضاً - أن تتعهد فرنسا بإمداد إسرائيل بمفاعل ذري يكون له القدرة - فيما بعد - لإنتاج قنابل ذرية.

وهو هدف لا يقتصر على الإدراك الصهيوني فقط، وإنما على الإدراك الغربي قبل ذلك من تنمية هذه الذراع في شرق المتوسط للإفادة منها مستقبلاً.

وهو ما يفسر محاولات الغرب الآن لنزع السلاح النووي عن دول العالم الثالث، والتحذير من استخدام المواد الذرية على أي مستوى، في حين أنه يصمت أمام تملك إسرائيل (ترسانة) ذرية كاملة، وإذا احتاج الأمر فهو يدافع عنها إما بالوسائل الدبلوماسية أو (بالفيتو).

وهو ما يعود بنا، ثانية، إلى كتاب د. عبد الوهاب المسيري (أسرار العقل الصهيوني) حين يشير إلى بعض الاستعارات المتواترة في الغرب. وهي استعارات كثيرة.

من أهمها تلك الاستعارة التي تعتبر إسرائيل كلب حراسة.

فقد وصف البروفسور ليو فيتس في حديث له في صحيفة فومانند - ٨ مارس ١٩٧٤ - إسرائيل بأنها «عميل للولايات المتحدة» وصف الإسرائيليون بأنهم «كلاب حراسة للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط، ويتعلق بقاؤنا بقدرتنا على القيام بهذه المهمة».

وقد طور الصحفي الإسرائيلي عاموس كينان هذه الاستعارة المثيرة من عالم الحيوان وجعلها أكثر حدة وإثارة إذ وصف إسرائيل بأنها «كلب حراسة رأسه في واشنطن وذيله في القدس».

وهي كلب حراسة قوي لكنه يحتاج إلى حماية.

ويفضل العرب استخدام استعارة (مخلب القط) لوصف الدولة الوظيفية.

وهي استعارة مألوفة وشائعة فقدت كثيراً من قوتها بسبب تكرارها الممل، وإن كانت معبرة تماماً وهذه الاستعارات الكثيرة التي لجدها في (الوسيلة) أي إسرائيل تؤكد أن أهميتها في الإدراك الغربي أو - حتى - الصهيوني في العائد الاقتصادي وإنما في الدور الاستراتيجي.

إذ إن كل الاستعارات تفترض وجود دور يؤدي وثمان يدفع.

وعلى هذا النحو، فإن الدور الصهيوني الحقيقي في الإدراك الغربي، وبالتعبية - في الإدراك الصهيوني لا يتعدى هذه الدور المتحول إلى (وسيلة) لصالح الشمال الاستعماري.

أو ليست الصهيونية أهم مراكز هذه الشمال الاستعماري البغيض؟

(٥)

هذا هو الكتاب الثاني عن المفاوضات السرية وهو جهد لا يقدر عليه إلا رجل من ذوي العزم كالأستاذ هيكل.

وإذا كان الكتاب الأول يتحدد حول «الأسطورة» وتحويلها إلى دولة، فإن هذا الكتاب - «يتحدد حول (عواصف الحرب والسلام) في فترتي عبدالناصر

والسادات، وهي فترة - كما نرى - مثلت أهم فترات تاريخنا المعاصر بالقدر الذي أثارت فيه من أسئلة وغيبت فيه من أمور.

وسوف نعرض هنا بعض هذه الأسئلة الكثيرة، التي لا تزال تمثل ثغرات غائرة في تاريخنا المعاصر.

من هذه الأسئلة حكاية محمود أبو الفتح، إذ جاء ذكر محمود أبو الفتح أكثر من ثلاث مرات في هذا الكتاب، ورغم أن الأستاذ التزم الحيطة، وحاول أن يكون عرضه لدور هذا الصحفي المصري في الإطار الذي اختاره، فإن وجود محمود أبو الفتح في أوروبا وقبلها في مصر، وما أثاره مع حكومة الثورة أول قيامها، وتحريكه لأصحاب (المصري) - من عائلته - بعدها ثم طبيعة النشاط المهني الذي كان يقوم به - بعيداً عن النشاط السياسي - هكذا كله وغيره يثير تساؤلات كثيرة عن دور محمود أبو الفتح .

وقد سبق للأستاذ هيكل أن فصل جزءاً من حكاية آل أمين في أكثر من مرة - خاصة مصطفى أمين - منها في كتابه (بين الصحافة والسياسة) .

أما حكاية آل أبو الفتح فقد أثرت منذ فترة، وأقيمت القضايا وارتفعت الصيحات وما لبث أن هداً كل شيء، ولم يقل لنا كثيراً عن «آل أبو الفتح» ودورهم الحقيقي في تاريخ مصر وهو ما يحتاج كتابات الأستاذ هيكل نفسه.

ومن هذه الأسئلة أيضاً حكاية «رجل الشيوعية الغامض والقديم من مصر» - على حد تعبير هيكل نفسه، وهو هنري كورييل ودوره في المفاوضات السرية بين النظام الناصري والصهيونية في فلسطين.

وحكاية كورييل تبدأ داخل هذا الكتاب حين تمكن في أبريل عام ١٩٧٠ من ترتيب اجتماع بين جولدمان ممثل المنظمة الصهيونية وبين أحد أقطاب حركة اليسار في مصر (وهو مسئول سابق في تنظيم حدثو الذي أنشأه ورعاه كورييل)، وهو ما يشير الأسئلة:

ما هي حكاية كورييل في هذا الوقت؟

وما هي طبيعة العلاقة بين كورييل ودولة الصهاينة في فلسطين؟

والمعروف أن قصة كورييل في مصر تبدأ قبل الثورة وتستمر بعدها، فقد كان كورييل رأس أكبر الأحزاب الشيوعية في مصر (حدثو)، ولعب دوراً خطيراً في استقطاب العناصر الوطنية من شتى الطبقات - البرجوازية والأرستقراطية والعمال - طيلة الأربعينات، ولعب دوراً لا يمكن أن يقال الآن إنه كان لحساب التنظيم الأممي أو الشيوعي - كما كان يزعم بتحالفاته -، وإنما لعب دوراً - تفصيلاته كثيرة جداً - كان يصب في النهاية في طاحونة الصهيونية المغتصبة في فلسطين مهما كان تذرعه بمحاربة الإمبريالية العالمية، وإيثاره حرب الاستعمار أكثر من مواجهة الصهيونية.

... هذا الرجل انتقل من مصر إلى باريس وأنشأ هناك مركز قيادة لتنظيمه ظل على اتصال بعدد كبير من الشيوعيين والمصريين، حتى كان أن بدأ اتصاله الهام بين ممثلي الصهاينة وبعض المصريين الآن.

بيد أن الأسئلة التي تحيط بهذا اللقاء بين كورييل وأحد أقطاب حركة اليسار تحمل غموضاً يحتاج لتفسير أكثر.

ومن أكثر الأسئلة غموضاً في مرآة التاريخ السؤال عن موقف حسن التهامي.

وهو موقف ألح الأستاذ نفسه في الإشارة إليه في أكثر من كتاب سابق له، ومع ذلك، ففي كل مرة يعرض لنا فيه مقطعاً رأسياً كما يرى من الخارج، دون أن يعمقه، أو يضعه في الإطار الأفقي له، ويتركنا حائرين:

لماذا التهامي؟ ومن هذا الرجل الذي يتأرجح بين الخرافات والتصوف؟

وما هي العلاقة بين السادات والتهامي؟

وماذا كانت العلاقة بين التهامي وعبد الناصر قبل ذلك؟

وماذا يحمل التهامي في جعبته من الوسائل التي تجعل الكثيرين يصمتون عن مواقفه الكثيرة الغريبة الغامضة؟... إلخ.

ففي هذا الكتاب الذي بين أيدينا نرى - على سبيل المثال - كيف أرسل الرئيس السادات حسن التهامي (دون سواه) إلى المغرب للقاء موسى ديان في فترات التحضير «لكامب ديفيد».

وهناك يترك التهامي المفاوضات مع ديان فجأة ليسأله وهو يركز بصره عليه قائلاً:
- «قل لي بصراحة ألم يكن جمال عبد الناصر متأمرًا معكم سنة ١٩٦٧؟».

وأمام حيرة دايان يواصل التهامي تهاويمه:

- «إنه رجل مجنون، وأنا سوف أكتب كتابًا عنه».

فهل مثل هذه المواقف لحسن التهامي تجعلنا نصمت عن طبيعة هذا الرجل وعلاقاته الغامضة، ومواقفه الأشد غموضًا.

خاصة، وأن كثيرًا من معاصري ديان مازالوا بيننا، وفي مقدمتهم الأستاذ هيكل نفسه.

هذه عينة من الأسئلة التي يثيرها الكتاب الثاني الذي بين أيدينا الآن، وهي قليل من كثير، ما يدفعنا إلى إثارتها الآن، إنها تشكل جرأً كبيراً غامضاً من تاريخنا المعاصر، نعتقد أن أكثر من يملك الإجابة عنها الأستاذ محمد حسنين هيكل نفسه.

(٦)

من الأسئلة التي طرحها الأستاذ هيكل في هذا الكتاب الثاني عن المفاوضات السرية (عواصف الحرب وعواصف السلام).. هذا السؤال الذي يسأل فيه ويجيب.

السؤال هو:

كيف تم تطويع العقل العربي (أو أعيد تركيبه)!! لقبول فكرة السلام مع إسرائيل، وعلى أساس الأمر الواقع منذ أواخر السبعينات؟

عمالة وعواصف .. إجابات لأسئلة محيرة

وهنا تبدأ الإجابة.

لقد تحول مثقفو عبد الناصر - في كثير منهم - إلى مثقفي السادات - في أغلبهم - إلى واقع مغاير، فتركوا أنفسهم للتيار الداخلي الذي كان يدعو بعنف ودون مناقشة - إلى سياسة السلام، في حين كان التيار الخارجي يجرف الجميع خلال المنظمات والمؤسسات والإغراءات الهائلة التي توالى إلى المرحلة الجديدة، وراح الجميع - تحت معاناة الدوار - يبحثون عن صياغات جديدة لعالم. أو لنظام عالمي جديد كان يضع لمساته بدأب كيسنجر (العزیز).

كان المثقفون في ذلك الوقت، بتفسير الأستاذ، أكثر من غيرهم في معاناة حالة الدوار.

ذلك أن الصياغات الجديدة لم تفاجئهم بأسسها وأطرها فحسب، وإنما فاجأتهم أيضاً تأثيرات الثورة التكنولوجية في مجال الاتصالات، وقد أغرقتهم بسيل فاق كل توقعاتهم. كما فاجأهم ما كانوا يرونه من سرعة التحولات في العالم العربي دون مشاركة منهم في تأصيل أو تحليل أو تفسير ما يجري أمامهم. وبشكل ما فإن تغييرات أساسية كانت تجري على تركيبة المشتغلين بقضايا التأصيل والتحليل والتفسير.

قبل الثورة، كان هناك نسق ثقافي وفكري تابع، وبعد الثورة، وبالتحديد بعد السويس، بدأ ظهور نسق آخر. وباندفاع مد حركة القومية العربية بأبعادها الاجتماعية في التعليم، التصنيع، وبحركة الصعود الاجتماعي النشط لعناصر جديدة، طرأت على الفكر العربي ثقة زائدة تحولت إلى نوع من الكسل الفكري ما لبث أن استيقظ على صدمة ١٩٦٧.

لقد ضبط الكثير منهم على غير استعداد.

وهنا يذكر الأستاذ هيكل تعبيراً يصدق على هذه الحالة إلى حد كبير، إذ يفتح قوساً ليكتب عن المثقفين:

- (سقطت من حولهم جدران الحمام - كما يقال في التعبير الشائع) .

وهو ما يفسر لنا تخطيط الكثير منهم بعد ذلك .

فلم يكن لديهم من تبرير غير إلقاء اللوم على الهزيمة. فهم صدقوا ما قيل لهم، ثم اكتشفوا أخيراً أنهم كانوا ضحايا وهم.

وتلك كلها يسميها الأستاذ عمليات تنصل من المسؤولية ونوعاً من الهرب حتى وإن بدا هرباً من الأمام.

ويجب ألا نخدعنا تعبيرات الأستاذ هيكل الدرامية، أو لغته التي تقترب كثيراً من الشعرية الدافقة في تصوير موقف ليس شعرياً بالمرّة.

إن سؤاله الذي طرحه لا يكتمل دون أن نسأل عن موقع الأستاذ هيكل نفسه في هذا الوقت: أين كان؟

ثم ألم يكن مشاركاً بشكل ما في تيارات المثقفين ونشاطاتهم قبل ثورة يوليو وبعدها وبعد تولي السادات المسؤولية؟

أيضاً، ألم يلعب دوراً حيوياً في قيادة المثقفين ومنحهم بعض أدوارهم ومسمياتهم في فترة من الفترات؟

ثم من يستطيع أن يزعم لنا أن خلاف الأستاذ هيكل مع الرئيس السادات كان له علاقة بحالة (المثقفين) الذين استناموا طويلاً في الحمام قبل أن تسقط الجدران.

أسئلة كثيرة غامضة.

نؤجل الإجابة عن أسئلة الأستاذ لما بعد (ربما يكتب لنا سيرته أو مذكراته) ونعود إلى نفس الحالة.

حالة سقوط جدران الحمام.

حالة نجدها تتكرر فيما بعد كثيراً وثالثاً ورابعاً... إلخ.

فلم تسقط الجدران في نهاية السبعينات فقط، بل توالى سقوطها بعد ذلك كثيراً.

ولعل أهم ما نتذكره هنا هذا السقوط الدراماتيكي الرهيب الذي حدث للمثقفين قبل حرب الخليج الثانية وبعدها (٨٩ / ١٩٩٠).

ثم هذا السقوط المستمر على زلازل أو سلو وطرقات الحديقة الخلفية للبيت الأبيض ثم مدريد وإيلات وقانا والنبطية وأخيراً - وليس آخر - مؤتمر القمة العربي الذي نعيشه هذه الفترة جميعاً ونحن في موقف (أو موقع) نخجل منه كثيراً. باختصار، لقد سقطت الجدران منذ زمن بعيد.

ومازلنا في أماكننا في وضع معيب لا نبارحه بعد، ومازلنا نسمع الكلمات القديمة، ونقيم المآثم التقليدية .

ونجهل المفاهيم الجديدة لكلمة (الأمن) أو كيف تحول الأمن إلى (تنمية) بالمعنى المصري الجديد الذي تمنحه لنا العلوم الحديثة في الاتصالات والتكنولوجيا.. وما إلى ذلك، ونعيد التاريخ من جديد، ولكن بصورة (هزلية) هذه المرة.

يروى عن «هيكل» يروي عن «كيسنجر» أنه في سالزبورج قال له الرئيس «السادات»:

- «هنري، إنني أريد أن تكون مستشاري للأمن القومي المصري».

فيرد على الفور:

موافق.

(٧)

تثيرنا - لا تزال - هذه الأفكار التي بين أيدينا عن كتاب المفاوضات السرية (عواصف الحرب وعواصف السلام) في جزئه الثاني.

وما يثيرنا فيه ليس فقط عرضه لأهم فترات تاريخنا في الصراع العربي الإسرائيلي، وإنما - أيضاً - لأن اسم صاحبه يتناثر بين الصفحات مثلما تتناثر أسئلته بين السطور.

وهو تناثر موح لا يمكن تجاهله.

إن حضور الأستاذ طاغ مؤثر لا يمكن الإفلات منه.

ومع أنه يقال: إن السؤال الجيد نصف الجواب، فإن أسئلة الأستاذ، تبعد عن أي جواب وهو ما يحتاج إلى تفسير أكثر.

إذ كثيراً ما يبدأ السؤال في سياقه التاريخي والواقعي ولا يلبث أن ينفرط عقده ليظل معلقاً في الفضاء ليمضي السياق دون إجابة في كثير من الأحيان.

وربما يعود ذلك إلى تشابك الأحداث وتعقد الخيوط، غير أن هذا التشابك وذلك التعقد يضفي حدثاً ويضيق بأحداث ووقائع وشخصيات كثيرة وعلى هذا النحو.

فليست الأحداث وحدها هي المسئولة، وإنما الكاتب نفسه الذي يحاول الخلاص من كل تلك الخيوط فيوفق مرة ويصمت مرة ومرات.

وهذا التوفيق وذلك الصمت هو الذي يطرح الأسئلة الناقصة التي سبق أن أشرنا إلى بعضها من قبل.

والكاتب نفسه هو الذي يملك الخيوط كلها، فيظهر بعضها مرة، ويهمل بعضها مرة أخرى، وهو في الإظهار أو الإهمال يمثل جزءاً ذاتياً يثير ما يريد من وجهة نظر المثقف - الصحفي - الشاهد.

وهي وجهة نظر لا تزعم لنفسها - ولا يمكن أن نزعم لها الحيادة الكاملة - فالحيادة - كما هو معروف في العلوم الطبيعية أمر نسبي.

وفي الوقت نفسه، فإن الحيادة في وجود الوثائق لا بد أن تؤثر في الحيادة نفسها (فالحيادة تتأثر بغزارة الوثائق كما تتأثر بقلتها).

ومن ثم، فإن الشهادة هنا تصبح، إذا تحولت إلى (مذكرات)، تراكم دال إلى التاريخ الذي يكتبه صاحبه، مما يحدد - في المستقبل - أهمية هذا المصدر إلى جانب المصادر الأخرى.

ندعو - إذن - الأستاذ إلى كتابة مذكراته (وهو ما سنعود إليه مرة أخرى).
وندعو كذلك أن تكون هذه الكتابة في أقرب وقت، وندعو أكثر أن يستفيد فيها الأستاذ بالوثائق التي وصلت عنده إلى أعداد هائلة.

ولأننا نعلم أن المذكرات لا يجب أن تكون في قوقعة الذات، وإنما تظل مع ذكاء مثقف أو سياسي مثل الأستاذ بين الذات والعام، فإننا سنضمن أن الأستاذ سوف يغلو أكثر في حيدته حين يختلط بالأحداث، ويحاول من وجهة نظر الشاهد أن يكون محايداً أكثر.

ومن هنا، نصل إلى أمرين: شهادة على الذات وشهادة على العصر، وفيهما يسعى الأستاذ للتخفف مما يثقل به التاريخ صاحبه، أو التكشف أكثر - وهي أهم سمات المذكرات (لا نقول الذكريات) مما يصل بنا إلى إجابات شافية تكون أقرب إلى الواقع من سابقتها.

لا يجب أن يتصور أحد أننا نغفل أن كثيراً من كتب الأستاذ وكتاباتة تحتوي على كثير من عناصر الذات (ولنذكر في هذا أنه كتب كتابه المعروف: بين الصحافة والسياسة، كما أن بعض كتب الثلاثية الأخيرة يتناثر فيه ضمير المتكلم، كما تتناثر صور من سيرته بين الأحداث لتأدية وظيفة فرعية..). بيد أننا نريدها هنا أقرب إلى (الاعترافات) منها إلى كتابات (الصحفي) الذي لا يتعب الأستاذ من تحديد صفته دائماً.

إنه لا يكف قط عن القول ويردد في كل مناسبة إنه يقترب من صفة (الجورنالجي).

بل يصرح دائماً - كما قلنا في موضع آخر - إنه يستعذب هذه الصفة، ويرددها كي تضيف إلى هذا الحب دهاءً قلماً يمر لدينا دون إعادة نظر، خاصة، إذا

تعلق الأمر بكتابة التاريخ في أخطر فترة من فترات تاريخنا العربي الحديث والمعاصر، في نصف القرن الأخير.

يدفعنا إلى ذلك ما يلاحظ من أن اسم الأستاذ يأتي كثيراً في سياقات تحتاج إلى كثير من الكشف، ويلاحظ أن صاحبها يحاول أن يعبر عن اسمه بتواضع يقتضيه السياق (مهما حرص على الحقيقة) وتزيد قناعتنا هنا لما نعرفه جميعاً من أن الأستاذ عرف أكثر من زعيم - خاصة جمال عبد الناصر.

وشارك في أكثر من حدث في فترتي عبد الناصر والسادات.

كما أن اشتراكه في الأحداث السياسية نشأ سواء لاقتراحه من الزعيم أو الرئيس أو لكونه كان صاحب أكثر من منصب ثقافي أو سياسي. وهنا يجب التوضيح أكثر.

فإلى جانب مسؤوليته عن الأهرام والأخبار... إلخ كان - في فترة - وزيراً للإرشاد وفي الوقت نفسه قائماً بأعمال وزير خارجية لفترة محددة.

فضلاً عن كونه عمل لفترات غير منظورة كقنوات سرية وغير سرية كما كان رجل المهمات الكبيرة لفترات طويلة.

وعلاقاته بالشخصيات المهمة، خاصة الأمريكية منها، ومن أجهزة المخابرات الأمريكية على وجه الخصوص تجعلنا نتأني أكثر (انظر في هذا كتاب فؤاد زكريا «كم عمر الغضب»).

أضف إلى ذلك كله أنه يعرف - بشكل شخصي - الكثير من زعماء العالم وملوكه، وربما اقترب بصداقات شخصية بكثيرين منهم.

هذا وغيره يمنح أهمية كبيرة لهذه المذكرات التي ستقدم لنا الكثير من الإجابات على أسئلة كثيرة غامضة رغم استعادة الأستاذ في كتاباته للأحداث الماضية واستفادته بالوثائق التي لا نجد لها - قط - اللهم إلا في حوزته الخاصة حين

تودع في بنوك خارج الوطن وستودع في قنوات غامضة، أو على الأقل لا نعرفها حتى اليوم (أو الذي يسمح بالكشف عنها فقط) أو لارتياحه لآفاق قلما ارتادها أحد من مثقفي عصره أو سياسيه أو صحففيه الآن.

هؤلاء الصحفيون الذين يواجهون التضيق الشديد في كل جهة من الجهات الأربع اليوم.



توفيق الحكيم

في الوقت الضائع
أهداف طائشة

لا يجب أن يخدعنا بعنوانه الذي اختار أن يكتب تحته في الفترة الأخيرة قبل رحيله بالأهرام (في الوقت الضائع) .

ولا يجب أن نرى معه - وهو يغير الواقع - أن الشوط الأخير من حياته قد انتهى بأهداف.

فتوفيق الحكيم ما كان ليعتزل الملعب أبداً - حتى لو أراد - فالأجدي أن نستعير تعبيره هو من قاموس (الكرة الشائعة)، فتحدث عن هذه الأهداف الكثيرة التي كان يتحدث عنها، مخفياً في تواضع شديد أنه يترك ما من شأن أن ينيله الفوز.

وهو ما تتوقف معه عند ثلاثة أوجه للحكيم، وما نحن عند الوجه الأول :

إن توفيق الحكيم ظل زمناً طويلاً - قبل رحيله - يكتب بدون انقطاع، وظل يسود وجه الصحف بمقالات، وأحاديث، وسمح لمن حوله - كما أكد د. لويس عوض لي - وفي الفترة الأخيرة أن يتحول إلى (مسخ)؛ إذ من الملاحظ أن وسائل الإعلام كانت تركز عليه من آن لآخر، وتحول مرضه، واقترب شبح الموت منه إلى حدث يومي لا يتوقف قط.

لم تكن الصحف أو وسائل الإعلام الأخرى لتتوقف قط من (إخراج) هذا الدور له، وهو - بالتبعية - لم يفعل ما من شأن أن يحتجب عن هذا الدور الذي يختار له، وفي الواقع، هو الذي يختاره لنفسه، ويروح يقدمه للآخرين على صينية ليست من صنعه.

والعود إلى تسديد الأهداف وأصول (الكرة) كما يعرفها القاصي والداني الآن يؤكد لنا، أن الحكيم لم يتورع بالفعل من أن يحاول أن يجري مع اللاعبين، ويدخل في مباراة يحرص فيها أن يحتل جميع المراكز ليقوم وحده بقذف الكرة إلى المرمى حتى ولو أدى الأمر إلى الدخول معها بنفسه .

وفي الواقع، فإن توفيق الحكيم بالفعل لم يأل جهداً في لعب (هذا الدور)، غير أن الأهداف التي كان يحرص عليها كانت تأتي دائماً طائشة.

وإذا أردنا الدقة، فإنها كانت أهدافاً قديمة، يستعيدوها الحكيم - كما سنرى - من سنوات صعوده منذ العشرينات، ليعيد تسديدها الآن، ولم يتغير اللاعب، وإن تغير الملعب والحكم والمتفرجون.

لم يغادر توفيق الحكيم الملعب كما أراد أن يوهمنا.

كما أنه لم يسدد أهدافاً (حقيقية) كما أراد أن يوهمنا أيضاً .

وإنما جهد ليدو وكأنه - من فرط تواضعه - بل براعته، اللاعب الوحيد والمبرز في هذا الميدان .

فلنر ما أراد الحكيم أن يقوله لنا خلال (وقته الضائع) (*).. الذي صدر في كتاب بعد رحيله مباشرة .

الكتاب يحتوي على عدة لوحات، توشي كل لوحة فيها عدة خطوط تكتمل بها هذه اللوحة أو تلك. فتزخر اللوحة الأولى بعدة عناوين تطوي الأفكار النظرية التي جهد في تفصيلها عمره كله (الغازي والمغزو / الأصالة والمعاصرة / هل نخشى الفتنة؟ / في العلمانية / الإسلام ليس في حاجة إلى العلمانية / بدلاً من العلمانية الأوربية.. إلى غير ذلك من العناوين الدالة والتي يضمنها رأيه القديم في كثير من القضايا الجديدة، وقد راح يفعل هذا في فصل جانبي بعنوان: «حديث مع نفسي» حيث يتحدث عن الاقتصاد المعاصر من خلال لغته الجديدة - الأرناب - مجتراً الكثير من الماضي في حواراته مع فرسان القديم كمنصور فهمي و طه حسين وغيرهما) .

(*) صدرت كتاباته وشدرااته التي عاد لنقلها من كتبه السابقة في كتاب بعد رحيله بأيام بعنوان: (توفيق الحكيم في الوقت الضائع) عن مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ٨٧، وكان العنوان موحياً بما حاوله صاحبه في الفترة الأخيرة من حياته .

هذه هي اللوحة الأولى تمضي في مجال التذكر والذكريات، وتعيد ما سبق أن فصله الحكيم خلال أكثر من شكل فني، فهو يكتب المقالة المرسلّة، وهو يضمن هذا الفكر النظري خلال حيله الفنية في صورة مثل (حديث مع ولي الله) ولا يلبث أن يطامن رجال الدين بمن هاجموه حيثُذ - وعلى رأسهم الشيخ الشعراوي - فيحاول أن يثبت مكنون النفس في حديثه (مع النفس)، غير أنه لا يكتفي بالتراسل، أو محاولة استعادة الماضي القريب خلال الأشكال الفنية، بل يلجأ إلى شكل قديم، أو فلنقل، شكل لا يكون له فضل فيه غير النقل، نقل أجزاء كثيرة من كتاباته السابقة منذ قرابة نصف القرن.

ينقل توفيق الحكيم ما سبق أن عبر عنه في التصدي لقضايانا حين تصاعد التيار الغربي في مواجهة الهوية القومية لاسيما بعد المؤثرات الكثيرة التي لعب فيها دوراً ملموساً الثلاثي (محمد عبده / جمال الدين الأفغاني / عبد الرحمن الكواكبي)، فما كادت العشرينات تنتصف حتى كانت حركة العلمانية المصرية تشق طريقاً عميقاً في المجرى العريض.

وهذه الحركة العلمانية كانت في جوهرها تسعى للوقوف في وجه الكثير من الحركات الرجعية - القديمة - سواء بدا هذ في محاولات منصور فهمي أو علي عبدالرازق أو طه حسين أو إسماعيل مظهر أو حسين هيكل أو غيرهم.

لقد أثّرت في الفترة بين ١٩٢٥ - ١٩٣٠ على وجه التحديد الكثير من القضايا القومية والعربية، فمنصور فهمي كان قد قطع شوطاً بعيداً في استشراف المنهج التاريخي المتحرر من الالتزام بحقيقة الوحي، في تفسير سلوك النبي وعلاقاته وتشريعاته، وذلك في كتابه «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها» الذي حصل به على أطروحته من الغرب نفسه، وقد خطا الشيخ عبد الرزاق خطوات في هذا السبيل حين أصدر أحكامه التي طرح فيها قضية العلمانية للمرة الأولى، فقد استند لأول مرة في تاريخ الإسلام إلى «حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان

الديني نفسه، وليس من منطق العلمانية الخالصة المنافية للدين» (جابر الأنصاري، تحولات في الفكر والسياسة، عالم المعرفة ع ٣٥).

وعلى هذا النحو راح طه حسين يصدر كتابه (في الشعر الجاهلي)، وكتب إسماعيل مظهر في الصحف يدعو إلى نقض العقليّة الغيبية المخلوطة بشيء من العلم التي تميزت بها الحضارة الإسلامية، وراح محمد حسين هيكل يطرح في كتابه (ثورة الأدب) مفاهيمه في الأدب الفرعوني والدعوة إلى العلم الخالص وما إلى ذلك.

وقد توازى مع هذا كله انتصار الثورة الروسية وتحولها للاهتمام بأمور الشرق لاسيما في العشرينات، وبدأت الشخصية المصرية تعي حركة القوميات الغربية، والعلاقة التي تربت دائماً بين القديم والحديث أو بين الإسلام والحداثة بوعي جديد.

ورغم أن هذا التطور العلماني أخفق أو انطوى إلى حين دخلت المنطقة العربية - خاصة في مصر - إلى ميثولوجيا العقيدة، وراح عدد كبير من كتابنا يكتبون في الإسلاميات ويحثون عليها، رغم هذا فإن مصر كانت قد التقت بعدد من منابع الوعي التي رأت في مناخها كيفية التعامل مع عديد من القضايا الحضارية، بل وحسم الكثير منها.

وهنا نفهم ملامح اللوحة الثانية التي تحدت تحت عنوان (حديث إلى قرائي) وراح توفيق الحكيم يصرح في مقدمتها في وضوح شديد بالغرض الذي من أجله راح يقطع هذه القطع المجترأة من كتابات العشرينات والثلاثينات، يقول متحدّثاً عن - وإلى - القراء يقول:

«أعرض ما كنا نفكر فيه ونكتب منذ نصف قرن من الموضوعات المختلفة التي تشغل مجتمعنا ولم تزل تشغله مثل الدين والعلم والأدب والفن والمرأة والحكم ونحو ذلك.. مما يتكون منه هيكل الثقافة العربية بلغتها وتراثها، بما يمكن أن يطلع القارئ على صورة خاطفة لتفكيرنا منذ عصر التنوير، وهل تقدم أم تأخر؟ ولبت واقفاً في مكانه منذ نصف القرن، وظل مجتمعنا كما كان بمشكلاته وأفكاره».

وعلى هذا، راح توفيق الحكيم يعيد طرح نماذجه القديمة وفي موضوعات مختلفة، فراح يعيد نشر بعض الرسائل المتبادلة مع طه حسين، ولم يلبث أن أعاد إلى الأذهان هذه الكتابات التي كان نشرها في مجلة الرسالة، ثم راح ينقل صفحات كاملة من أعماله التي صدرت في هذه الحقبة البعيدة (تحت شمس الفكر، من البرج العاجي، عصر الحكيم، فن الأدب، تحت المصباح الأخضر... إلخ إلخ).

وهو في هذا كله لم يخرج عن القضية التقليدية التي يطلق عليها الأصالة والمعاصرة فعنوانه تحدد على هذا النحو (في الدين / في تطبيق الشريعة / ...).

ولا يكون علينا بدون جهد أن نعرف أن توفيق الحكيم يعيد القديم، ولا يجدد في القديم أو الجديد، بل وينصرف عن السياسة أو - حتى - الفكر السياسي، التي زعم أنه من أول واجباته التي يعمل فيها، مدللًا على ذلك من اهتمامه بكتاب مثل (عودة الوعي)، وهو ما سنشير إليه في موضع آخر.

وكما بدأ توفيق الحكيم محاولاته (في الوقت الضائع) من السرد واستبطان القديم بشكل تنظيري، كذلك، راح ينهي هذا بلوحة أخيرة عاد فيها إلى التنظير بعد أن كان قد أورد لنا العديد من مجتزئاته القديمة.

إن الحكيم في الجزء الأخير راح يعالج قضايا قديمة (= وهمية) من مثل مناقشة هل بلادنا مثقفة أو هل انتهى عصر الفلسفة وما إلى ذلك من الموضوعات التي لا تشهد ببراعة في اجترار القديم (فقضايا الماضي ما تزال قائمة)، وإنما يضيف إلى هذا كله دعابة تشبه التهافت الشديد في عرضه قضايا.

فلنتمهل أكثر في هذا (الوقت الضائع)، لنرى، خلال الولوج من الإجمال إلى التفصيل ملامح هذه الأهداف الطائشة التي يزعم صاحبها أنه يصيب بها الهدف.

فماذا أراد الحكيم أن يقول في هذه الفترة الأخيرة من حياته؟

الواقع، إننا لا يمكن أن نقلت - بعد مراجعة الكتاب أكثر من مرة - من حقيقة هامة، هي أن توفيق الحكيم لم يقل شيئًا، وقصارى ما نجده - بعد أن نحسن الظن - هذه الأصوات التي تخرج من أعماله السابقة - لاسيما الإبداعية منها - كأهل الكهف وشهر زاد وسلطان الظلام وسليمان الحكيم وشجرة الحكيم... إلخ.

ونستطيع أن نقرب أكثر، فنقول: إن هذه الأصوات لا تخرج بأية حال عما أورده لنا الحكيم في كتابه (التعادلية) الذي سبق أن فصل فيه مذهبه الفكري. ويبدو أنه لا مندوحة من الإشارة إلى فلسفة هذا الكتاب الذي تتعدد خيوطه وتتحدد عند فلسفة صاحبها في كل ما كتب أو صرح به. وكما نسمع في (تعادلية) الحكيم صوته حول الكون، ورأيه في الإنسان، وقضايا السياسة والاجتماع والفن والأدب، وما إلى ذلك.. كذلك نسمع في (وقت الفراغ) أصداء كثيرة لتعادليته. وباختصار شديد إن (تعادلية) توفيق الحكيم لا تزيد على أن تجاوز بين الشئيين مع تمايزهما.

إن المادة والصورة تبرزجان عنده ولا تخلطان قط، مما يؤكد على أن هذه التعادلية ليست غير الحركة المقابلة والمناهضة لحركة أخرى. إن التعادلية هنا تسعى لتأسيس مشروع النهضة الذي أسهم فيه من قبل طه حسين ومنصور فهمي وحسين هيكل والعقاد.. في هذه المعادلة التي أطلق عليها (الأصالة والمعاصرة).

يقول توفيق الحكيم في نهاية كتابه (التعادلية) الذي نشره أول مرة عام ١٩٥٥م، وأعاد نشره عام ١٩٨٣م بعنوان: (التعادلية مع الإسلامية والتعادلية) ما يلقي الضوء على فلسفته التي لا يمكن أن تخرج منها قط فلسفته التي حرص عليها في (الوقت الضائع) وحتى اليوم الأخير من عمره (**).

(لا ينبغي أن تؤخذ كلمة «التعادل» هنا بالمعنى اللغوي الذي يفيد «التساوي»، ولا بالمعنى الذي يعني «الاعتدال» أو التوسط في الأمور. بل إن معنى «التعادل» هنا هو «التقابل»، و«القوة المعادلة» هنا معناها «القوة المقابلة»، والمناهضة. فإذا لم يفهم معنى الكلمة على هذا الوضع، فإن «التعادلية» تفقد حقيقة معناها ومرماها.

(**) يقول تحت عنوان جوهر التعادلية (ط ٢ ص ١٥٥).

إن التعادلية في هذا الكتاب هي الحركة الما قبل والمناهضة لحركة أخرى). وعلى هذا النحو، فهو في مرات عديدة هنا ينظر إلى كثير من أحداث الثمانينات (منذ الثلاثينات) بهذا المجهر، وتتعدد درجات الرؤية ومجالها. إنه على سبيل المثال يرفض مصطلح مثل مصطلح (الأصالة والمعاصرة)، من حيث إنه يغفل بين شيء وشيء، فيقول: (إنني لا أتصور الأمر على هذا الوضع، بل أرى هذا كله كياناً واحداً، لا انفصال فيه، فالإنسان في الحياة عمر متصل لا انفصال فيه بين صبا وشباب وكهولة وشيخوخة، وقد نجد في تراثنا القديم من الصور والمشاعر ما نراه اليوم وما نشعر به). وهو يخرج من هذا كله إلى بدهية هامة هي: إن ما يجب أن نتواءم معه اليوم، ونلتئم معه يجب أن يكون ممتداً إلى الجوهر الأصيل في تراثنا، فلا يمكن أن يكون التعصير، بالتبعية، منفصلاً عن التأصيل لسبب واحد، هو أن منابع الحقيقة تكون دائماً واحدة.

معنى هذا أنه يبنى على هذا حقيقة أخرى مشابهة، هي أن ما يصلح لنا الآن لا يمكن أن يتطور ويتبلور في عالمنا المعاصر وألا يكون له جذور في هذا التراث، وهو يضرب على هذا كله مثلاً بالدخيل الذي يمكن أن يكون معوقاً للتطور العربي، فهذا الدخيل لابد أن يتواءم في منابعة الأولى مع (هويتنا) و(حضارتنا) ليكون، من ثم، مفيداً لنا.

وهذا الدخيل يتمثل عنده أحسن تمثيل في (فن التمثيل).

إن الحكيم هنا يصل إلى مثل خاص، ليقوم بمقاربة بين محاولته إدخال فن جديد - معاصر - إلى العربية التي تدين بخصائصها العضوية بلحمة التراث وسداه. يقول:

(قضيت نحو ستين عاماً كتبت فيها نحو مائة تمثيلية، واليوم آخر عمري أطرح سؤالاً أمام فكري: إما أن هذا الفن ليس له جذور في تاريخ آدابنا فهو صحيح، وإما إدخاله في أدبنا لأنه مفيد، فهذا ما احتاج مني إلى تفكير، وقد

خالجني الشك في هذا، ورأيت الصديق والإخلاص للحقيقة أن أعترف الآن بالخطأ الذي ارتكبته وأنا أستعد للقاء ربي.. فلا ضحكة ولا دمعة ولا دقة قلب من مؤلفاتي هزت أحداً، فلماذا فعلت هذا؟ إنه ولا شك الوهم بأنه الواجب أن نفتح بابنا لطارق نراه أهلاً بالاحترام.. وهو بالطبع محترم ولكن في بلد آخر، وهو ليس من أسرتنا ولا من طبيعتنا، وليس من تراثنا العربي).

وقد يكون في هذا الرأي تعسف على فن المسرح في بلادنا، فمن المعروف أن المسرح بشكله «الأرسطي» أو «البريختي» مازال نباتاً خالصاً لتطور الغرب ونتاجه الفكري والسياسي، غير أن التوقف منذ «البروسنيوم» الغربي بدرجاته المتعددة يمثل فهماً خاطئاً (للدخيل) كما يراه، أما حين نحاول الإفادة من هذه الأشكال الغربية مع تطويرها خلال التراث (وما أكثرها في المجرى العريض) فإن ذلك يكون أوفق لحياتنا المعاصرة، وأدعى إلى تطور الهوية العربية في ضوء المؤثرات المعاصرة، فبمقدار هذا الوعي يكون التطور إلى الرقي في فهم الحاضر ومنجزاته.

وقد يكون في تصور الحكيم صواب كبير حين يقصر التطور على فهم الجانبين - الحركتين - منطلقاً من الحركة الأولى، الداخل، وهنا تتحدد العلاقة بين الداخل والدخيل، فأى حركة يجب أن تنطلق بالفعل من الداخل إلى الخارج، وليس - بالحتم - من الخارج بكل ما فيه من تيارات وموجات تحديث عاتية، فإذا فهمنا تصور الحكيم من هذا المنطلق، يكون أدعى لتأكيد هذا الرأي.

ومن الملاحظ أن الانطلاق في التطور المعاصر من الداخل بدأ أكثر ميلاً عند الحكيم في الفترة الأخيرة من حياته، ولنضرب مثلاً آخر على هذا، فتحت عنوان فرعي «الموسيقى الشرقية»، فإنه راح يؤكد أن الحس الموسيقي عنده يمثل تفصيلاً للتطريب الشرقي وما فيه مما يسمى «العفق»، ومن ثم، فإنه يؤثر لنا لعبد الوهاب وأم كلثوم أكثر من أية نغمة تتنامى بها الهارموني الغربية أو الجيتار ونحو ذلك، مما دفع بالموسيقى العربية أن تتباعد عن هذه الموسيقى المغايرة لنا، أما حين وصل إلى تطوير الموسيقى، فإنه راح يسجل رأيه صراحة على هذا النحو:

(تطوير الموسيقى الشرقية العربية الجاد فيجب أن يكون من داخلها هي، وليس من داخل منطقة الغزو الأوربي، ولذلك كانت عبقرية سيد درويش عندي كامنة في أدواره الكبيرة، أما موسيقاه في التعبير عن أهل الحرف والمهن في موسيقى كاريكاتورية، ومع ذلك فلا بأس).

وعلى هذا النحو، فإن توفيق الحكيم في الوقت الضائع لم يأت بجديد مما أثير منذ أكثر من نصف قرن، ولم يزعم لنا ذلك، وإن بدا في (تواضعه) الصوري مقدماً لنا جهداً جديداً، لاعباً بكرة عفا عليها الدهر، منطلقاً إلى أهداف لم تصل إلى (الشبكة) قط - ومعدرة لاستخدام الكثير من قاموس اللغة الشائعة - التي أثرها بنفسه وهو يناقش الكثير من القضايا التي لم تخرج قط عن مصطلح «الأصالة والمعاصرة»، فأضاف بعد رأيه في التمثيل والموسيقى رأيه في كثير من القضايا المعاصرة الأخرى، فبقية صور اللوحة الأولى تشير إلى تطرقه إلى (العلمانية)، (علمانية الإسلام)، و(علمانية أوربا)، وراح يبحث في عناصر الإسلام ما يجعل الإنسان إنساناً ومسلماً فضلاً عن تجديد التفكير الإسلامي وما في ذلك مما من شأنه أن يؤكد أن الحكيم راح يعيد ما كان يردده مع أساطين عصره في بدايات هذا القرن، وربما قبل هذا.

وقد يكون من الأوفق أن نشير هنا إلى مثل أخير - زيادة في التوضيح - لخص به توفيق الحكيم رأيه في القضية، وهو رأي معاد، غير أنه يعيد تكثيف رؤية الحكيم في هذا السياق، فقد راح يلخص أفكاره في سؤال أثير:

ماذا نأخذ منهم وماذا نترك؟

وراح يجيب بطريقة المناطقة السهلة الممتنعة:

- نأخذ ما في رؤوسهم ونترك ما في نفوسهم.. (و).. لأن إحساسنا وما نبع منه هو ملكنا ومن طبعنا، أما المعرفة فهي مشاع ومتاع يتداوله الجميع.. لأنها خلاصة تفكير البشرية جمعاء.

أليس هذا ما يلخص جملة أفكار الحكيم في كتاباته في (الوقت الضائع) كله؟ ثم أليس هذا ما كان يردده جيل كامل هو جيل الحكيم من أمثال طه حسين والعقاد وهيكل... إلخ، بل أليس هذا كالذي كان يردده من قبل بشكل ما محمد عبده والطهطاوي في نهايات القرن الماضي، حتى زكي نجيب محمود في نهايات هذا القرن؟

الإجابة تؤكد بالقطع: نعم، هذا ما كان يردد من قبل، وهو يردد الآن، مع فارق واحد أن المناخ قديماً كان أكثر من هذا تحرراً، وأكثر قابلية للفهم، أما الآن، فإن المناخ راحت سحب التعصب تغلله، وأصبح أكثر ضيقاً بما يسمع، ومن ثم، فإن محاولات (التعادلية) التي راح ينثرها الحكيم طيلة قرابة ستين عاماً تصبح الآن في حكم العبث.

وربما يغفر للحكيم ما حاوله في (الوقت الضائع) أن كل القضايا القديمة مازالت مثارة، بل عادت لتفرض نفسها علينا بشكل أكثر قسوة وعنت.

ومن هنا، فإن جهد الحكيم كان ضائعاً؛ لأنه عاد ليكرر ما سبق أن قاله مراراً، وقد كان هذا واضحاً وليس في حاجة لتأكيد.

أما أن يحاول هو أن يوهمنا أنه وما زال في الشوط الأخير يحاول أن يسدد أهدافاً حقيقية فإن ذلك يصبح في حكم المعاد والقديم.

وفي الواقع، فإن اللعب (في الوقت الضائع) إنما كان جزءاً ملتصقاً من نسيج (البروباجندا) التي سعى طيلة حياته إلى تأكيدها وفرضها علينا. فما حاوله لم يكن جديداً.

وما سدده لم يكن غير أهداف طائشة تماماً.

وهذا ما يرسم خطوطاً واضحة في منظور كتاباته في السنوات الأخيرة من حياته.

يَدُ أَنْ هُنَاكَ وَجْهًا ثَانِيًا عِنْدَ الْحَكِيمِ لَا بَدَّ مِنَ التَّمَهْلِ عِنْدَهُ..

هل كتب الحكيم خيالاً علمياً ؟

لا يمكن قراءة توفيق الحكيم دون الخروج منها بحيرة تدفع إلى دهشة، أو دهشة تدفع إلى حيرة، وهو ما يعود إلى هذه الرؤية المميزة، والتي تقترب من رؤية هـ. ج. ويلز رائد الخيال العلمي في هذا اللون أو تتماثل معه .

بيد أنه وإن كانت رؤية ويلز يغلب عليها طابع الخيال الذي يجمع إلى العلم، فإن رؤية الحكيم يغلب عليها طابع الخيال الذي يجمع إلى الوجدان، وهو ما يعكس، في أغلب الظن، تلك (التعادلية) التي حرص عليها منذ فترة مبكرة من حياته الفنية منذ نشر كتابه بهذا الاسم حتى أعاد نشره أخيراً في بداية الثمانينات مضيفاً إليه فصلاً في الإسلام.. فأصبحت تلك السمة قسماً مشتركاً يتفق فيها مع أغلب رواد جيله سواء بسواء، كما هو الحال عند طه حسين الذي أولى مع غيره من رواد عصره أهمية كبيرة للوجدان الديني.

على أن الحكيم يفترق عنهم جميعاً بتلك السمة التي نحاول الاقتراب منها هنا في هذا الصدد.

ومهما يكن فلنر خيال توفيق الحكيم العلمي، ونحن نحجب عن السؤال: هل كتب الحكيم حقاً خيالاً علمياً؟

على أنه قبل البدء لابد من الإشارة إلى أهمية توضيح مصطلح (الخيال العلمي) والتفرقة بينه وبين مصطلح (اليوتوبيا) إذ لا يمكن ذكر هذا الأخير دون أن نذكر معه أفلاطون (جمهوريته) وكامبانلا (مدينة الشمس) وفرنسيس بيكون (أطلانتس الجديدة) والفارا (آراء أهل المدينة الفاضلة) كما لا يمكن تفسير مثل هذه الأعمال بدون الإشارة إلى أنها تقترب من حلم هروبي بعيد عن واقع حيوي وفي أحسن الفروض رؤية تأملية، وهي رؤية مجردة، تمثل النقيض الآخر لتعبير (الخيال

العلمي) الذي يمكن من خلاله النظر إلى محاولات «إيكاروس» و«عباس بن فرناس» و«كليب باول» و«جودوين» ثم «جوناثان سويفت» (رحلات جليفر)، و«ستفنسون» (دكتور هيغل ومستر هايد)، و«ويلز» أخيراً في قصته الشهيرة (آلة الزمن).

وعلى هذا النحو، عرف البعض الرؤية العلمية بأنها (لون جديد من ألوان الأدب يتسع فيها الخيال رواية أو قصة قصيرة أو دراما يكون العلم هو المحرر الذي تتحرك حوله الأحداث).

يأتي بعد ذلك أن تحاول الاقتراب من رؤية توفيق الحكيم في أدب الخيال العلمي فما هي أهم عناصر هذه الرؤية ودلالاتها.

لتوفيق الحكيم أكثر من عمل يعد من أدب الخيال العلمي: «في سنة مليون» و«الاختراع العجيب»، وقد نشر في الأربعينيات، الأول ينتهي بالثورة على «سلطان الإله القائم (العلم) الذي أعطاهم جبوت (العقل) وسلبهم نعمة (القلب)، و«الآخر في الضرر الذي يصيب الإنسان في حالة (تجريد الحياة الآدمية) من عنصر (الغيب)، وكلاهما يؤكد تأثير (الوجدان الشرقي) بيد أنه يبقى أن أهم أعمال الحكيم في هذا الصدد (شاعر على القمر)، و(رحلة إلى الغد).

ربما كان عنصر (الوجدان الشرقي) الذي سبقت الإشارة إليه هو أول العناصر التي يجب أن نتوقف عندها أكثر من سواها، فالحكيم الذي اختزن القرون يكاد يتفق تماماً مع رؤية ويلز التفاؤلية، غير أنها لديه تأخذ معنى خاصاً.

فرؤية الحكيم تتميز لدى (شاعر على القمر)، حيث استطاع بطله النفاذ إلى السطح المجهول لكوكب القمر، فعلى الرغم من اكتشافه هناك أنانية البشر بصورة سافرة فكان «سوء الطباع وضرارة السباع» مما جعله لا يملك سوى الانصياع لصوت الكائنات التي يلاقيها فوق السطح دافعة له بضرورة العودة إلى الأرض.

ومغزى عودة الشاعر إلى أرضه ثانية بهذا الشكل إنما هو - في الحقيقة - انتصار للعلم ولكن بطابعه الخاص حيث لا طغيان له وحده، فالمفهوم الشرقي

يرفض انفصال العلم عن الوجدان، فانتصار العلم وحده يمثل الدمار، وانتصار الوجدان وحده يمثل أشباح المسرح، على حين أن انتصار الاثنين - العلم والوجدان - يمثل انتصار القوى الشفافة داخل أعماق الكائن البشري.

وهناك عنصر ثان يرتبط بهذه الرؤية بالتبعية في مجال المقارنة فلا يمكن التعويل على الفن والشعر دون الفكر والفعل ليحقق الممكن وتحويله إلى واقع جديد، فبقدر ما يتفق الحكيم مع هذه الرؤية (الولزية) التفاؤلية، يتفق - وبشكل آخر - مع رؤية كاتب آخر من رواد الخيال العلمي هو الدوس مكسلي، وهي رؤية تشاؤمية ذلك أن هذا الأخير حين يشير في قصبته (عالم جديد شجاع) إلى أن العالم الجديد هو عالم العقاقير والآلات الذي يخلو تمامًا من العاطفة والشعر، فإلى جانب إيثار الحكيم للوجدان وانحيازه له نجد أن العلم لديه وسيلة - وليس غاية - وهي وسيلة عملية للتغيير وهو ما يحمله مغزى عودة الشاعر إلى الأرض يحمل فكرًا جديدًا تلخصه عبارة الكائنات الشفافة: (اصمد واستمر).

والعنصر الثالث الواضح يتمثل في (رحلة إلى الغد) المسرحية التي احتوت على أكثر من معنى، وأكثر من رمز «فبعد ربع قرن كامل من محاولة طرح فرضية خاصة بالصراع بين العقل والقلب في (شهر زاد)، مسرحية الحكيم الذي ترك فيها الحقيقة معلقة كشهريار بين الأرض والسماء، فلاحظ أنه جاوز في (رحلة إلى الغد) الحدود الميتافيزيقية للماضي إلى قضايا الحاضر وهو ما لاحظته بعض النقاد، أي يتناول قضايا الصراع بين الأصالة والمعاصرة والخروج برؤية جديدة من واقعنا. ففي سبيل البحث عن (الحقيقة) تصور سجينين محكومًا عليهما بالإعدام يركبان صاروخًا عابرًا للقارات لمخاصرة علمية وحتى الوقت الذي كان عليهما أن يعودا فيه إلى الأرض يكون الحكيم قد عاد لنا برؤية مبهرة لعالم الفضاء وكنوز القمر، ولكن - هذا هو المهم - يعود بتحذير واضح وصريح لهذا الغد المخيف وإسقاطاته صورة صادقة لهذا المعنى وترجمة أمينة فمشاهد مغامرات «الرحلة» توحى بأنه في الاستمرار في (رحلة إلى الغد) لا مناص من التنبه إلى محاذير اغتيال المناطق الخضراء في أعماقنا أو تحويلنا إلى آلات بشرية.

روح الحرص والحذر إذن هي التي تهيمن على فكر الحكيم وهو ما يجعلنا لا نذهب إلى ما ذهب إليه من قال: إن انتصار العقل والعلم والفكر لديه يساويه اندحار القلب والفن والعقل، فإذا كان الحكيم جعل محور (شاعر على القمر) هو الصراع بين العقل والقلب، وما يستتبعه من انتصار الوجدان بسماته الشرقية فهو في (رحلة إلى الغد) العمل الآخر، ركز على نفس المعنى في وقت اطردت فيه رؤيته بحكم السن ونضج التجربة.

ويجب أن نتنبه هنا أنه وإن كان لا يحمل كراهية صريحة تجاه المرأة، فهو لا يحمل - بالقطع - ودًا خالصًا يسلمه إلى المأذون، فالحرية، حرية الفنان هي عنده أضمن من أن تقع في يد سجان أو جزار لا يرحم، ومن هذا المدخل - حرية الفنان اللامسئولة - تتولى نور الشخصية الرئيسية في النص، ترويضه.

والتروييض يبدأ بعد أن يدخل إلى السجن (= الزواج) وهناك يكتشف أو تكشف له نور أن المناخ الذي يريده كفنان يقع في الداخل لا الخارج، وأن الوحدة والهدوء والعزلة ما يردده دائماً تصنعه له الزوجة ببراعة، وهي في ذلك لا تتعجل الإنجاب، ولا تسأله أين يذهب؟ ولا من أين يجيء؟ ولا ماذا يفعل؟ حتى إذا ما أحست أن الفنان يغلو في هذه الحرية اللامسئولة تبدأ عملية التروييض، فلا يمكن أن يوجد فنان - أي فنان - يحيا في برج عاجي، ويمضغ الأحلام ويصنعها وهو جالس في مكتبه بعيداً عن الناس، ولا يمكن أن يكون الفنان هو الذي لا يبارح قلمه ووحدته «وعمال يخترع هموم ومشاكل» وهمية بمعزل عن الجموع.

وتبلور المرأة موقفها في الاعتراض على هذه الحياة الفارغة، فإذا به يطلق باللونة سوء وضعه الجديد، وتعود الأسطوانة القديمة تردد عنه (أنه عدو المرأة)، في هذه اللحظة تكشف له المرأة أمراً هاماً، هو أن وضعه الجديد يؤكد أمراً هاماً، هو أن عداوة المرأة وعداوة التقدم شيء واحد، وهو ما يعني أنه حين يتخلى الفنان عن دوره الحيوي في الحياة تكون عداوة المرأة ذريعة للتغطية على فشله في الاقتراب من القيم الإيجابية ومنها ماهية المرأة، وقياس تقدم المفكر لا يكون إلا بالكيفية التي يتعامل بها مع المرأة.

ويصل بنا السيناريو الطويل إلى هذا (الخطاب)، ففي اللحظة التي يعرف فيها الفنان دوره الحقيقي، يكون قد رفض الهروب وترديد أفكار مثل (عدو المرأة) وهو ما يصل بالبطل (= الحكيم) هنا إلى الاعتراف الذي يقدمه لنا قائلاً:

(- أنا حرق كتبي، وأنزل للناس، حضرتك القيد اللي خلاني أشوف المعنى الحقيقي للحرية والحياة).

إن الترويض هنا يساوي كشف الذات، والوصول إلى لحظة الحقيقة هو الوصول إلى أن المرأة ليست عدواً، وإنما الذات في ضياعها هي ما يمكن أن تكون هي العدو الحقيقي للفنان.

وهو ما ينفي عن الحكيم قضية (عداوة) المرأة التي يحاول البعض أن يلحقوها به، ولم يحاول هو - في الظاهر - نفيها أو رفضها.

شاع في عصر الحكيم، وصدقه الكثيرون، أنه - أي الحكيم - كان (عدواً للمرأة)، وقد كان الحكيم نفسه أكثر كتاب عصره ترويجاً لهذه الفكرة، وتأكيداً لغيرها، مما كان مسئولاً عن إسباغ عليه (منظومة) من الإشارات التي كانت تكون له - في نهاية المطاف - صورة معينة أصبحت جزءاً من اللا شعور لدى القارئ العربي.

والآن، بعد رحيله، هل كان الحكيم - حقاً - عدواً للمرأة؟

إن هذا السؤال يبدو لبساطته، كمن لا يحتاج جواباً، غير أن إعادة النظر إليه ترينا أننا أمام سؤال (مركب) سهل أن نطلق عليه بالسهل الممتنع معاً.

وقد تقدم للإجابة عن هذا السؤال - رغم بساطته - عدد كبير من معاصري الحكيم، وقد كان الحكيم نفسه من بينهم.. أما من معاصريه فقد كان الأدبية سكية فؤاد أول من تعامل مع ذلك درامياً، حين نشرت في حياة الحكيم كتابها (ترويض الرجل) الذي لم يلق عناية كبيرة رغم أهميته.

وقد صاغت سكية فؤاد إجابتها خلال صورة أو رؤية درامية كتب الحكيم لها نفسه مقدمتها بخط يده، وتفسيراً ضافياً ليمنحها مصداقية كبيرة، خاصة وأن

الكاتبة أكدت في تصدير الكتاب أنه ثمرة لحوار طويل مع الحكيم حول هذا الموضوع.

معنى هذا، أن رؤية الكاتبة تتسق مع رؤية الحكيم ولا تختلف عنها في كثير خاصة حين تصبغ عليها المرأة من عندياتها خصوصية لا يمكن إغفالها، ويبدو هذا في الشكل الفني العام - سيناريو - أو في المعالجة الكلية لنصف قرن أو يزيد قضاهما الحكيم يلعب أدواراً مهمة في حياتنا بالسلب أو بالإيجاب.

وهو ما يقترب بنا أكثر إلى رؤية صاحبة (ترويض الرجل).

إن عباس الحكيم (لاحظ دلالة الاسم الذي يجمع بين عباس العقاد وتوفيق الحكيم وإن كان يمثل الحكيم في المقام الأول).. هو كاتب مشهور، يشيع في كتاباته وندواته المستمرة أنه (عدو المرأة) فالمرأة عنده مرادفة للسجن الذي يسرق الحرية والخروج بعيداً عن السجن يمنح صاحبه هذه الحرية المطلقة «أفكر في راحتي.. أنا.. صحو.. أسهر.. أكثر.. أضحك.. بالذمة مش جنون أن الواحد يجيب لنفسه حد يحاسبه.. تقرف عيشته.. وباسم إيه.. باسم السعادة الزوجية.. فالذي يتزوج عنده هو واقع لا محالة في مذبحة حفيدات شهر زاد، وهي مذبحة عاتية قاسية».

وعلى ذلك، يكون قد تم ترويض الرجل، وإن بدا الترويض من وجهة نظر الإبداع النسائي في قضية تخص أكثر ما تخص المرأة.

وهو معنى نعثر عليه في إبداع توفيق الحكيم نفسه.

إن مفهوم عداوة المرأة يظل رمزاً لم يجاوزه عند الحكيم، وهو رمز صنعه الحكيم - كما أسلفنا - في فترة من فترات حياته وكاد يجني عليه، في حين أن مراجعة كتاباته كلها ترينا أنه على العكس من ذلك تماماً.

إن الحكيم داخل النص وخارجه لم يناصب المرأة العداء قط، وإذا كان الإبداع هو اللا شعور الذي يحاول الكاتب من خلاله التعبير عن قضيته شعورياً، فإننا سنعثر على صور حميمة للمرأة لديه في المرأة القريبة لا العدو قط: فهي في (عودة الروح) سنية رمز الروح القومي، وهي في (عصفور من الشرق) أيما دوران

رمز الروح الغربي، وهي في (إيزيس) إيزيس رمز المرأة المشرقة، ويصل التعبير إلى أقصاه في مسرحية (السلطان) الحائر في هذه الغانية التي تعكس مثلاً فريداً للمرأة الواعية لقضايا عصرها، إلى غير ذلك من صور النساء الواعيات اللاتي يلعبن أدواراً رائدة، كما لا يخلو عمل من كتاباته النظامية الأخرى من هذا المعنى.

وهو ما يصل بنا إلى أن قضية عداء المرأة هي قضية وهمية أشاعها هو في الأربعينات، وربما قبل ذلك بقليل، وساعد في ترويجها الصحف أو بعض الصحف التي كان يعمل بها في ذلك الوقت، غير أن وعيه بقيمة المرأة جعله لا يجد مناصاً من الاقتراب منها والارتباط بها، وهو كان متردداً في أول الأمر في موضوع الارتباط المقدس بالمرأة لكنه وجد نفسه - كما ينقل عنه تلميذه إبراهيم عبدالعزيز - أن تردده تحدد بين اثنين (الانتحار أو الزواج) ولكن «حبه للحياة جعل فكرة الزواج تتغلب على تفكيره»، وإهداءاته في كتبه لزوجته منذ ارتبط بها تنم عن هذا الود الكبير «لشمس النهر» كما أطلق عليها في بعض أعماله.

ولكن يظل سؤال معلق في علاقة الحكيم بالمرأة: لماذا أعلن دائماً أنه عدو للمرأة؟ أو لم يرفض هذا العداء في العلن بشكل صريح.

الإجابة، هي، أن هذا الموقف كان جزءاً من (بروباجندا) صنعها لنفسه في حياته، فكما هو صاحب (حمار الحكيم)، و(عصا الحكيم)، و(بيريه الحكيم)، و(صينية البطاطس)، كذلك هو صاحب (عدو المرأة)، فكل هذه الرموز التي صنعها وصنع غيرها بما أسماه لويس عوض في السبعينات (بأقنعة الحكيم) و(صانع الأقنعة) وما إلى ذلك أكسبته هالة من الحضور الدائم على المستوى الصحفي والإعلامي دون أن يكون لها - في الواقع - أي نصيب من الصحة. ولدينا أمثلة كثيرة لهذا الصنيع (الحكيمي) في نهاية حياته حين شغل الناس كثيراً بأفكاره في (الوقت الضائع)، وبكلماته المتراصة الغريبة وأحاديثه المتكررة (مع الله)، ثم (إلى الله).

لم يكن توفيق الحكيم - إذن - عدواً للمرأة، وهل يمكن أن يكون عدواً للحياة.

وهناك وجه آخر للحكيم لا بد من الإشارة إليه قبل أن نرحل عنه ..

غياب الوثيقة

على العكس من تصور غير محدد لمثقفينا وغفلتهم عما يمكن أن تتول إليه أوراقهم ووثائقهم ، فان توفيق الحكيم - من الجيل الماضي - ظل أكثر من غيره حنكة وأكثرهم وعيا بدور الوثيقة والتنبه لها قبل رحيله .

لقد ترك لنا ضمن مآثره درسا يجب التنبه إليه ..

وقبل أن نتمهل عند (درس) الحكيم هنا نشير بسرعة إلى تعريف الوثيقة : فالوثيقة بتعبير بسيط تضم عددا كبيرا من المصنفات ، فمنها الأوراق الخاصة والوثائق التي يمكن أن تعبر عن هذه الأوراق أو تمثلها والدوريات والنشرات والحوليات .. إلى غير ذلك مما يحمل في المجمل العام كل مادة مكتوبة أو مصورة .. تكون ذات قيمة وأهمية تضيء انطريق أمام الباحث .

فالوثيقة بشكل عام هي المخطوطة التي تحتوى على بيانات هامة وعامة يمكن أن تحدد أهم ظواهر التكوين الوطنى أو الشخصى مما يصب فى تيار الوعى الوطنى ..

بيد أن هذه الوثيقة تطورت الآن من الوثيقة الورقية فى عصرنا إلى الوثيقة المعلوماتية ، وراحت الثورة الرقمية تحدث تغييرا جذريا على الوثيقة الورقية فتحوّلت إلى ما يسمى الوثيقة المعلوماتية التى تورد وثائق مغايرة فى الشكل يمكن أن تتحول إلى الشكل الرقمية وتخزن فى ملفات إلكترونية لمعالجتها مما ظهر معه ما يسمى بالوثيقة المعلوماتية الحديثة . وهى ذات كيان خاص بها .

يحدث هذا فى الخارج ، أما عندنا ، فمازلنا لا نعرف - فى الغالب - غير هذه الوثيقة الورقية التى لم تعرف بعد عصر المعلومات الجديد .

وهو ما نجد أنفسنا فيه أمام وثائق متناثرة ، متنافرة ، هنا وهناك . بعضها بين يدي الأفراد ممن لا يتمون إلى هذا المفكر أو السياسى بصلة .

فضلاً عن أنه لا يمكن لأحد أن يتصرف في أية وثيقة قط اللهم إلا بعد استئذان ورثة صاحب الوثيقة ، فضلاً عن الإسراع بتسليمها إلى دار الوثائق تبعاً لقوانين ومواد مدنية لم يعمل بها بعد عندنا .

ولأن الشائع الآن تناثر وثائقنا بين الداخل (خاصة حين توضع في أيدي غير أمينة) ، أو الخارج حيث يوجد بعضها في مراكز علمية معادية (في جامعات مثل : بير سيع أو أكسفورد .. إلخ) ، فإن وعى صاحب الوثيقة بوثاقه وأوراقه الخاصة يصبح ملحقاً في هذا المناخ ، وهو ما يحيلنا إلى توفيق الحكيم حيث برهن - قبل رحيله - على أنه كان أكثر وعياً من غيره بالمصير الذي يمكن أن تتول إليه أوراقه الخاصة ، ومن ثم ، ترك لنا درساً (لا وثائق مصانة) يجب التوقف عنده .

وهو ما يعود بنا إلى درس توفيق الحكيم :

كان توفيق الحكيم - إذن - أكثر من غيره وعياً بدور الوثيقة ، ومصيرها ، ومن ثم ، فانه اتخذ أكثر من طريق للحفاظ على وثائقه الخاصة لتفسير أفكاره ، وتعددت الطرق في هذا ..

- إما بنشر وثائقه بنفسه أو الإدلاء ببعض الأحاديث ذات الأهمية عن حياته لمقربيه ليكمل الصورة التي يريد ، من بينها هذا الكتاب الذي نشره في حياته بعنوان (وثائق من كواليس الأدباء) / كتاب اليوم فبراير ١٩٧٧ ، وراح في هذا الكتاب يضع الوثائق التي وجدها لديه ، والتي وجد - وهذا له دلالة - أنها تعبر عنه كما يريد أكثر من غيرها .

ورغم أن الاختيار من الكاتب أو الأديب نفسه يحوطه اعتبارات تحفظ ، فإن ما تركه من وثائق منشورة معلقاً عليها يقلل من هول أثر ما كان يمكن أن يحدث لو أن هذه الوثائق كانت قد وقعت في أيدي غير أمينة ، في وقت يكون فيه قد رحل ، فإذا بنا بين عدد ممن يحاولون أن يستحوذوا على أوراقه الخاصة فيتربحوا بها فضلاً عن - في حالة ادعاء الأمانة والنشر - أن تحاط الوثائق بتفسيرات ، وكأن هذا

الباحث أو ذاك يعود لتفسير الوثيقة ، ولكن من وجهة نظره هو ، فضلاً عن أن تفقد هذه الوثيقة أو تضيع تماماً - كما سنرى - ولا يوجد لها أثر .

ونحن نعلم جميعاً أن كثيراً من أوراق مثقفينا وسياسيينا إن لم تكن قد نالتها يد التغيير والإفساد نالتها يد الإهمال والضياع .

وهذا يعنى أن تفسير الأديب لأوراقه - مهما يكن ما بها من تحفظات - أهون من تفسير غيره بما يعن له أو كما يريد أن يفسر بالشكل الذى يعيد فيه كتابة الوثيقة ..

ومع أن توفيق الحكيم هنا حرص ، كما يقول فى (بيان) فى الصفحات الأولى على أن تكون نصوص الرسائل والوثائق هى التى تتكلم ، وألاً يكون تدخله إلا بقدر ما هو ضرورى للإيضاح - وهو ما يمكن أن نراجع فيه علمياً ، فإن ذلك يكون أدعى للقبول لعله بذلك - كما يضيف هو أكون قد أنقذت من الضياع ما قد ينفع ..

وأما - وهذا هو طريق ثان - أن يدلى بأحاديث تنشر فى حياته أو تنشر - حتى - بعد رحيله لمقريبه .

وهو فى هذا كان واعياً ألا يهب جيلاً دون جيل ما يريد ، وإنما وزع أفكاره وبعض أوراقه الخاصة ، التى يعرف قيمتها وبعدها الحقيقى جيداً ، ومن هؤلاء الذين ترك لهم بعض أفكاره مكتوبة أو محدثة كل من : فؤاد دواره ، وإبراهيم عبدالعزيز ..

وفى الحالتين ، يجب أن نأخذ هذا أو ذاك بشيء من الحرص ، ونلاحظ هذا أو ذاك بقدر من (البروباجندا) التى كان الحكيم مولعاً بها .

لكنه ، فى جميع الحالات ، كان يترك ما ينفع - وإن كان ما يريد - ويدلى بالرأى لمن يريد - وإن كان بوعى - وهو ما يجب أن نحتاط معه كثيراً .

وفى الوقت نفسه ، كان هناك طريق ثالث كان يحرص فيه على التعامل مع الوثائق تعاملأ أكثر وعياً وخصوصية ..

وهذا الطريق الثالث كان يعرفه أكثر المقربين للحكيم..

بل ويشاع عنه فيمن لا يعرفه لتكوينه الشخصي..

وهو الطريق الذي كان يجمع فيه (كل) الوثائق التي يرى فيها خطراً على فكره ، أو تترك لغيره فيخطئ التعبير عنها في عدم وجود ملابساتها فيبادر على الفور إلى تجميعها في مكان محدد ، ثم يقوم بتمزيقها بصبر ودأب شديدين.

وبعد هذه العملية يقوم بجمع كل ما تبقى ليقوم بحرقه بنفسه .

وهو ما أجهز به على عدد هائل من الوثائق كان قمينا بنا أن نعيد تقييم عديد من أفكار الحكيم الأدبية والفنية (خاصة مسوداته الأولى) فينتفع بها عدد كبير من المتخصصين ، سواء من علماء النفس أو فقهاء اللغة أو كتاب التاريخ الفكري أو السياسي .

وهو ما يحسب ضد الحكيم وليس له .

وهو ما تبقى لنا بالفعل .

أو هو - على الأقل - ما هو شائع عن توفيق الحكيم مما أسهم به أكثر في حياته العملية وتنقله بين أكثر من جريدة ، وكتابات الميزة ، بل ومما ارتداه في عصره ليظهر بالصورة التي حرص أن يظهر بها أمامنا .

ودوريات الثلاثينات والأربعينات في مصر - بوجه خاص - يمكن أن تحمل لنا كثيراً من هذه الأقنعة التي أراد أن يضعها جميعها على وجه واحد ، ويظهر بكل قناع في الوقت الذي يريد ..

وهو متسع لدراسات لم تكتب بعد ..

بيد أن ثمة طريقاً رابعاً ، كان أميناً فيه أكثر من هذا .

وهو الطريق الذي يذكرنا بالطريق الأول .

فكما حرص على أن يجمع ما لديه من أوراق ووثائق ويضعها في كتاب يكتب هو تعليقاته ، وتواريخ كتابتها ، فإنه لم يترك غيره يستولى على ما يبقى منه بعد رحيله .

وعلى هذا النحو ، عرفنا توفيق الحكيم وهو يكتب (وصية) يحاول أن يسلم فيها ما تبقى ، وما يهمه أن يتبقى ويسلمه إلى اتحاد الكتاب .
وهي خطوة غير مسبقة ، أشار إليها نجيب محفوظ في الحوار الذي دار في هذا المكان بينا ..

لقد أثر أن يسلم ما لديه بشكل رسمي ، ففي اليوم التالي لرحيله ، تم فتح وصيته - بناء على طلبه - فإذا بها تحتوي على خطابين ، أحدهما لابنته ، والآخر لاتحاد الكتاب ، ولما كانت الأولى تشير إلى ضرورة استغلال ابنته لحقوق الإدارة والاستغلال المالى لجميع مؤلفاتى ومصنفاتى الأدبية .. إلخ، وهذا كله متعلق بالأمور المادية ، فإن الوصية الأخرى كانت محررة بخط الحكيم وموجهة إلى رئيس اتحاد الكتاب وجاء فيها :

.. فى حالة وفاتى أرجو أن تكون كتبى .. وكذلك أوراقى التى لها علاقة بالقلم والأدب ونحو ذلك من نصيب اتحاد الكتاب ، لما قد يكون فيها من فائدة للكتاب وأهل القلم .. وهذه رغبتى أفضى بها إليكم لتعملوا بموجبها ..

وعلى هذا النحو ، كان الحكيم واعياً كيلا تتول أوراقه أو - حتى ما قد يعثر عليها - إلى اتحاد الكتاب ، وهو واع أشد ما يكون الوعى بما تركه منها وما لم يتركه ..
وهو ما حاول استنقاذ أوراقه من أيد كثيرة ..

وعلى هذا النحو ، بدا درس الحكيم الأخير أكثر وعياً وإدراكاً للطبيعة البشرية والتغيرات المادية ، ومهما يكن من الطرق التى لجأ إليها (فهو صاحب الأوراق والأكثر وعياً بما فيها !) ، فإنه لا يتبقى الكثير ليدد فى أشكال كثيرة نعرف بعضها فى نهاية هذا القرن .

إننا - كما لاحظنا من قبل - أمام هذه الأشكال التي تودى بالوثائق - خاصة إذا كانت لأفراد - ، فهي محكوم عليها بالضيايع ، خاصة أنها لم تعرف بعد (العصر المعلوماتي الجديد) ، وهذا الضيايع المادى أو المعنوى يأخذ مثل هذه الأشكال :

أما الترخص ، فتهمل الوثيقة ، لدى من يعثر عليها لعدم معرفته بقيمتها وتضييع ، ولا يجد الحكيم سبباً لهذا إلا فى تعبيره .. إلا أن تكون إعمار الجمار كإعمار الأحياء لا نعرف لها قانوناً يحدد بقاءها وضيايعها ..

وأما التربح ، فتتحول الوثيقة لمن يعثر عليها إلى شيء معادل للقيمة المادية ، فلا يعرف غير طريق واحد عنها غير التزق أو التربح فتصبح أداة للكسب بغض النظر عن قيمتها ، ولا نريد ضرب الأمثلة على هذا ، فهي كثيرة

أما التأويل ، وهو أسوأ من سابقه ، فنحن أمام من يحاول التعليق - بحكم استحواذه على الوثيقة - وهو تعليق لا يخلو من غرض ، فتتحول الوثيقة لدى من يجدها - ولا تهمنا هويته ، فموقفه واحد - إلى برهان ضد صاحبها لما يريد أن يستنطقه بها أو يستنطقها به .

وعلى هذا تخضع الوثيقة لمن يملكها ، وتضحى المادة البكر ، وقد تمزقت أغشيتها ، وتبعثرت أشلاؤها أمام مشروط من يحاول التفسير أو التفرير .

ويصل الأمر بالوثيقة - فى حالة التفاضى عن درس الحكيم - إلى الضيايع أو تغيير (خطابها) أو نفى دالاتها .

وفى جميع الحالات تغيب الوثيقة أو تغيب .



محمد مندور

المثقف وهز العقل

جلس الدكتور أمام الراقصة ودار حديث طويل عن الرقص وفوائده:

- رأيت رقصك يابنت..

ضحكت البنت - الراقصة المشهورة وقالت:

- أعجبك .

ط الدكتور محمد مندور شففيه ، وقال لها:

- لا بأس.

عادت الراقصة المشهورة بسرعة، ربما أكثر من الدكتور، لتقول بزهو:

- لو رأيتني ببدلة الرقص الحقيقية وليس في هذه البدلة الحشمة، التي فرضها

علينا «يحيى حقي» ومصلحة الفنون، لقلت كلمة أفضل من ذلك .

ابتسم وقال بسخرية:

- البركة في نوادي آخر الليل !!

ضحكت الراقصة، وسكتت مغاضبة - على حد تعبير سليمان فياض في كتابه

«نبلاء وأوباش» - فالرجل الكهل «قفل» وصمت قليلاً ثم رمقها وعاد ليقول:

- بنت.. كم تكسبين في الشهر؟

ردت:

- لم تسأل يادكتور؟

- فضول سخيف، لا تجيبي .

غير أن الراقصة أجابت، وذكرت أرقاماً هائلة جعلت الدكتور يندهش وهي

تحدث طويلاً عن فوائد الرقص في الأفلام والأفراح والليالي الملاح، ثم تنهي هذه

الوصلة الطويلة بأن تقف فجأة وتنظر له وهي تقول في دلال:

- احسب لي يادكتور.

غاب طويلاً في حساباته وصوتها يفرق انتظاراً لحسبة الدكتور الذي يفشل في الوصول إلى الرقم التي تحصل عليه راقصة في ليلة واحدة، بينما يعد برنامجاً أو يشارك في برنامج أو برامج بمبالغ تافهة، ذكر رقمًا، فراحت تضحك وهي تصحح له الرقم المخيف.

بدا على الدكتور الانبهار الشديد، ثم الصمت فجأة وبدأ في العبث - اضطراباً - في علبة من الصفيح بين يديه .. ثم حاول أن يقطع الصمت بأن راح يشعل سيجارة لف من العلبة التي حالت ألوانها القديمة، وأطرق...

كان مندور يعاني من إبعاده عن الجامعة لأن (ر. ر) - رفض الكاتب أن يذكر اسمه - فقد وجده غير مرغوب فيه.

لماذا؟ لأن محمد مندور لم ينتهز الفرصة، ويتقرب، ويتودد بفكره، وقلمه، واتصاله، بأولي الشأن الجدد في هذا البلد.

وكان المعروف أنه عولج من انفصال شبكي في عينيه الاثنتين خارج البلاد بسبب قطعه لسنوات عمره كلها في القراءة والكتابة، ثم ها هو الآن يسعى بأي شكل لاكتساب ما يكفيه ليعيش، ليوفر ما يسد رمقه به في الإذاعة.

كان د. مندور المثقف النبيل قد رفض في السابق طويلاً التملق أو النفاق، واعتقد أن الكلمة تستطيع أن تؤثر، فأثر هذا الطريق، رغم علمه، منذ البداية بما سيؤدي إليه هذا الطريق، فجأة يعلو صوته وهو يقول للبنت الراقصة في «غضب أبوي حزين ورفيق وضاحك»:

- وأنا ضيعت عمري في الورق والقلم، بوسعي الجلوس على صف من كتب.

التفت الدكتور إلى حركة بجانبه، فرأى شاباً إلى جانبه، سألته عن سبب مجيئه، فسمع الإجابة:

- جئت لأرتزق.

ضحك وقال:

- مثلي.

وتروي عايدة الشريف - رحمها الله - رواية قريبة من هذا في كتابها الأخير، إذ إنها كانت تكتب ما يملئ عليها الدكتور مندور لإحدى المجلات التي كانت تشترط عليه أن يكتب لها بالصفحة، كل صفحة لا تتعدى جنيهين ونصف الجنيه، على ألا يزيد ما يكتب عن جنيهين كما جاءت تعليمات صاحب المجلة اللبناني، وأثناء الإملاء وقف د. مندور لحظة وسأل:

- كم يغطي ما كتبه من صفحات، فأجابت:

- قد يغطي صفحتين وبجانبهما إعلان صغير، فجاء صوته بسرعة:

- إذن اكتبي هاتين الجملتين.. ثم وقعي.. هذا يكفي بالخمسة جنيهات.

والتفت - تضيف عايدة الشريف - إليّ وهو يقول بالحرف الواحد:

- هذه ثقافة أضعنا في سبيلها المال والجهد والزمن.. فلماذا نبيعها بأثمان رمزية.

ونسلم كثيراً من هذه القصص لدى معاصري الدكتور مندور، فها هو المثقف، يقضي حياته كلها في البحث والتحصيل، ويذهب إلى بلاد الغربية في الغرب لسنوات طويلة بحثاً عن العلم والمعرفة وليس مثل كتاب هذه الأيام، و«كتبها» إلى بلاد البترول حيث المال والثراء، ويعود إلى بلاده هو لا يملك من حطام الدنيا شيئاً، فقد تنكر صاحب الأمر له - خاصة في الخمسينات - مرة وطوح بمصيره صاحب السلطة مرة ثانية، وصاحب المنصب العلمي مرة ثالثة.

والآن يكاد يطوح به أصحاب المؤسسات الأخرى العربية التي تحاول أن تمتص منه رحيق حياته بأثمان بخسة، وهو هو سادر لا يرضى التراجع، ولا يرضى الاعتراف بعدم جدوى التأثير الثقافي في هذا الزمن، إنه يؤثر الاستمرار رغم ضياع الصحة والمال وحتى الطموح العلمي.

يبدو مندور مثقفاً نبيلاً منقرضاً في البذل «الشركستين» الواسعة البيضاء التي كان يرفض تغييرها.

وهذا المثقف الآن تحول إلى نماذج كثيرة نجدها في كل زمان، لكنه لم يغير قط هيئته أو سلوكه، وهذه الراقصة قد انتشر أمثالها الآن وزادت أعدادها وقيمتها النوعية بشكل فاق راقصة مندور في الخمسينات والستينات.

لقد أصبحت الراقصة الآن تفوق في شهرتها رجال الأعمال أنفسهم، الذين زادوا الآن بشكل يلفت النظر، وزاد تأثيرهم في الحياة العامة بحيث لا يمكن إغفال ذلك، بل يمكن القول: إن الراقصة، من الطراز الذي نحيا معه في نهاية القرن العشرين فاقته - ليس راقصة الخمسينات فقط - شهرة رجال الأعمال في كثير، بل ليس من الإسراف أن نقول: إن الراقصة الآن تحولت إلى أحد رموز هذا المجتمع الذي يمثل رجال الأعمال بشكل غير مسبوق، حتى إننا نسمع من آن لآخر أن الراقصة الفلانية دخلت في مشروعات «الخصخصة» فاشتريت كذا وكذا، وأن الراقصة العلانية أصبحت تمتلك من الشقق ما يزيد ثمنها عن الخمسين مليوناً بجانب كبار الفنانين ورجال الأعمال، وأصبح - بالإجمال - الراقصة - تفوق بكثير هذه الصورة المبهرة عن راقصة محمد مندور.

لقد زاد المثقفون فأصبحوا يتناسخون كهيئة مندور، وفي الوقت نفسه، زادت الراقصات فرحن يتناسخن بكثرة عجيبة، في وقت ظل فيه نموذج مندور هو هو لم يتغير - وربما ازداد بؤساً - في وقت كانت الراقصة التي راحت بمواهبها الخلافة تزيد من هيبتها المالية والاجتماعية بشكل غير مسبوق.

لقد فاق هز الوسط الآن هز العقل بكثير.

وهذه الحكاية الواردة التي تتكرر في أكثر من صورة تتحول إلى نكتة - ساخرة دالة - نردها الآن في نهاية القرن.

إن أشهر راقصة معروفة - وهنا النكتة التي ترددت كثيراً - تمضي بعربتها الفارهة (التي تحمل أحدث طراز الآن...) وفي سرعة نزقة تلتقي بعربة أخرى قديمة

مهمشة ومتهالكة تمامًا، وحين يخیل إليها أن راكب هذه العربة يكاد يعترض طريقها تنظر غاضبة إلى عرض الطريق وتسال عن صاحب هذه العربة الذي يجرؤ على اعتراضها، ولما لم تجد من يجيب عن سؤالها، تكلف نفسها، تقترب بسرعة منه وتسال.

ومع الإجابة تكتشف أنه أديب متهالك لا يملك من الصحة أكثر مما تملك عربته من أسباب الحياة، فتعجب من أنها سمعت هذا الاسم من قبل، فتسأله عن هويته، وتعرف أنه حصل على جائزة (نوبل) العالمية، فتقول وقد اقتربت أكثر منه، وقد وجهت حديثها بما يشبه السخرية الممضاة إلى الأديب النبيل.

انظر يا... إلى ماذا وصل بك الأدب وإلى ماذا - وهي تشير إلى عربتها الفارحة «الفاجرة» - وصل بك ال... (مرددة كلمة يعاقب عليها القانون).

وتنتهي الطرفة ولا ينتهي ما تخلفه من واقع مؤس حزين.

هذا المثقف النبيل أصبح لا يملك من حطام الدنيا شيئاً قط اللهم إلا إيمانه (الموهوم - ربما) بأنه يسعى إلى التغيير، مؤثراً كلام سارتر من أن المثقف هو الذي يقوم بدوره في النقد أو المعارضة دون أن يدفعه أحد.

إنه يمضي في رسالته تلقائياً بحس داخلي جارف وعميق بالتغيير، ورغم كل ما يعاني لا يتردد مرة واحدة في الندم، أو التوقف عن الكتابة، أو التوقف عن (الفعل) حتى وبمناسبة «اليوتوبيا» لنذكر مثقفاً آخر من هذا الطراز.

أذكر أنني سألت د. زكي نجيب محمود قبل رحيله بسنوات قليلة إذا كان ما تفعل (يادكتور) من السعي للتغيير بفكرك، يظل سعيًا ضعيفًا، لا يؤدي إلى تغيير ما على المدى القريب، وأن ما يحدث كل يوم هو ما يحدث كل يوم، ولم تجد من يستجيب لنقدك أو لتحليلك المستمر لقيم المجتمع وما يجري فيه، بل إن كل ما تفعله لا يزيد عن أفكار تلك اليوتوبيا التي كتبتها في يوم من الأيام (جنة العبيط) - وهو كتاب يشبه «يوتوبيا» توماس مور إلى حد كبير - أضفت - إذن، فلماذا هذا الحماس والعمل الدائب لتغيير لا تراه، ولا أعتقد أنك ستراه في المدى القريب.

أجابني الفيلسوف الكبير بأن الكاتب - يقصد نفسه - يظل يعمل ويكتب وينقد ويقول ما يقول لتغيير المجتمع، فإذا نجح في هذا، تتحول جهوده على مدى حياته كلها إلى ما يشبه قطرة من التغيير، فإذا مضى يجيء كاتب آخر، ويفني حياته من أجل صنع قطرة أخرى، وبتجميع القطرات على مدى الزمن، فإنها تستطيع أن تتلاقى، وتتجمع وتتكاثر لتصنع تياراً يمضي جارفاً في التغيير عند حد بعينه. دهشت، وعدت أسأله بدهشة:

- إن هذا جهد ضخم وثمر غال من أجل تغيير قد لا يحدث إلا بعد عدة قرون، وقد لا يحدث أبداً.

أجاب: بل لا بد أن يحدث، وإلا، فما سبب هذه الثورات، والتحويلات الكبرى في التاريخ؟ إن الكلمة لا بد وأن تتصر دائماً على السيف وإن طال الزمن وضاعت الحقوق.

هكذا كان يفهم زكي نجيب محمود، وهو مثقف نبيل أيضاً قيمة التغيير ولم يكن ليتردد قط وهو يقف أعزل بعيداً عن السلطة، لا يملك من حطام الدنيا غير كلمته التي تضاهي أو تزيد عن السيف. أو هكذا كان يؤمن.

إن عظمة هذا المثقف أو مأساته تتمثل في أنه يظل طيلة حياته يعتقد أو يؤمن أن الكلمة - مجرد الكلمة - يمكن أن تصل إلى مرتبة السيف. وحتى لو أنه اعتقد غير ذلك، أن الكلمة لا تستطيع أن تطاول السيف، فإنه - بالقطع - لم يكن ليتراجع، كما أنه لن يتوقف أبداً.

تري، هل هذا هو البطل الدرامي الذي يسقط دائماً في الدراما الإغريقية القديمة. إن بيننا - مازال هذا المثقف - والتسميات كثيرة نعرفها تماماً اليوم في عصر الراقصة أو رجال الأعمال، أو الشركات متعددة الجنسيات، أو ثورة المعلومات التي أعادت أهمية الرجل - أهم رجل في العالم - لامتلاكه أدوات المعرفة الجديدة بسرائه الفاحش وقوته الوحشية المعلوماتية وآلاتها الضخمة الذكية.

وهو مازال - هذا الرجل الذي يملك ثقافة بينية شاملة وآلات ذكية وحشية مازال هناك في الغرب.

لقد تغيرت أشياء كثيرة، ولكن مازال بيننا هذا المثقف / مثقفنا .
إنه المثقف - النبيل .

إن مثقفاً آخر حاول أن يجيب عن هذا السؤال فانتهدت به إجابته إلى اعتزال الحياة الفكرية والإبداعية تماماً، وأصبح هو المثقف المنعزل، وهو انعزال قد يأخذ معنى الصمت وربما كان عادل كامل (وهو لمن لا يعرفه كاتب متميز اكتفى بعمل أو اثنين، ولم يلبث أن انصرف بعدها نهائياً إلى المحاماة ليعمل بجد ليلاً ونهاراً دون أن يتحدث عن الفكر أو التغيير أو يمارسهما)، وقد حاول أن يجيب عن السؤال الذي طرح أمامه في أكثر من مرة عبر هذا الحوار:
[سألت نفسي:

- هل يمكن أن يعيش الكاتب من قلمه، في مصر؟

فكانت إجابتي هي:

- لا .

وسألت نفسي:

- هل يمكن أن تكون الكلمة في يد الأديب في مصر سيفاً؟

فكانت إجابتي هي:

- لا .

عندئذ - يضيف - قررت أن أتوقف عن الكتابة .

وينتهي اعتراف هذا الكاتب، لكنه يظل نموذجاً قليل التكرار بل نادراً، وهو رغم ما يقدمه من مبررات قد تقنع البعض للابتعاد عن ممارسة الفكر (بأي جنس أدبي) للتغيير، فإنه يشير في الجانب الآخر موقف المثقف الأول - النبيل - هل هو حقاً صاحب الموقف الصحيح .

كما أنه يشير عدة أسئلة أخرى طرحت نفسها بعنف في هذا العصر:

- هل يجب على المثقف الآن إلا أن يرتدي مسوح السياسي ليقوم بمهمته؟
- هل يجب أن يتعد عن السياسة ويرتدي ثوب (الجينز) ليعمل في جزئية دقيقة لا ترتبط كثيراً بالرأي العام، بشرط أن يبيعها لمن يريد بالثمن الذي يريد؟

مهما يكن رأينا، فلن يختفي المثقف النبيل، رغم ما يواجهه من عنت الحياة وقسوتها، وسوف يطرح بموقفه الصلب هذا سؤالاً هاماً:

هل الكلمة في مصر يمكن أن تصبح فاعلة، حتى لو كان ثمنها الفقر والحاجة وتحريض التقليديين، وتجاهل الأنظمة وانتظار المصير والشهادة؟

الشهادة بالمجان.



**التفسير السياسي
لأدب إحسان عبد القدوس**

تشابه لا يمكن إنكاره بين الرواية السياسية عندنا ومثيلتها في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر، ففي الوقت الذي نستطيع أن نرصد فيه عندنا عدة تغييرات سياسية واجتماعية أدت إلى ظهور هذا اللون من الأدب، فإننا نستطيع أن نرى تطور مثل هذا اللون مثلاً في دعاة الثورة الفرنسية هناك يدعون إلى مقدمات هذه الثورة ويعملون لها، إذ لجأوا إلى «كل وسائل النشر للمناظرة في محاسنها ومساوئها، وبرغم أن أغلب هذه الكتابات كانت تأخذ شكل المقالات أو المنشورات أو الشعر الهجائي إلا أن ذلك الجدل انتقل إلى الرواية الثورية التي كانت قد ازدهرت منذ سنين قليلة» (٤١٦/١).

فهذا التشابه لا يخلو من دافع واحد.

في الغرب - كما في الشرق - كان القرن الثامن عشر يمر بعصر الاستنارة أو التنور *Siecle ded Lumières* وهي فترة تنسحب بأخطائها على الغرب كما تنسحب على الشرق، وخاصة في مصر، فهذه الفترة شهدت في تطورها طور النضج في الفترة الليبرالية بين عامي ١٩٢٣/١٩٥٢ م، ومن ثم غلبت عليها مفاهيم كثيرة مثل: الدولة والأمة والحزب والدستور والأحزاب والملكية المقيدة.. إلى غير ذلك مما انعكس معه هذا الصراع الذي يلخص الفترة الليبرالية في مصر، الصراع بين السلطة الشعبية والسلطة السياسية في حضور القوى الاحتلالية.

وقد كان أهم ظواهر هذه الفترة غلبة الاتجاه الإصلاحية على الاتجاه الثوري، وهو الاتجاه الذي تغير إلى ١٨٠ درجة مئوية بعد مجيء ثورة ١٩٥٢، إذ استبدل بالهيكل الدستوري والتشريعات القائمة منطق الثورة وقانونها الخاص.

وقد بدا هذا واضحاً بعد ذلك في الفترة بين عامي ١٩٥٢/١٩٥٤، ففي وقت كانت فيه القوى القديمة تتجمع للنيل من القوى العسكرية الجديدة وجدت هذه القوى نفسها «في مواجهة حتمية سريعة لا تحتمل التأخير، مع الهيكل الدستوري، إطلاقاً لصلاحياتها ونفياً لخصومها» (٧٤/٢).

وهذا هو ما يفسر عزوف ثوار يوليو عن التصدي للقوى القديمة بإجراءات قانونية، فقد تعلموا جيداً منطق الأنظمة الثورية من أن (جوهر الحكم هو القوة) (١٧/٣)، وهو ما يفسر كل إجراءات الثورة التي واجهت بها القوى القديمة وحالت دون ترك الفرصة لها لمواجهةها أو الحكم بالمنطق القديم. وعلى هذا النحو، تحددت المواجهة بين القوى الجديدة والمثقفين.

هذه هي الفترة التي شهدت تطور إحسان عبدالقدوس - كمثقف - في مرحلته الأولى - الثورية - ثم في مرحلته الثانية بعد عام ١٩٥٤ حيث كانت أزمة مارس في هذا العام الأخير تلقي بظلالها على كل مواقف المثقفين . وهو ما يطرح علينا الإشكالية الأولى في هذا المدخل .

وهنا، لابد قبل أن نخلص إلى أهم ملامح الرواية السياسية عند إحسان عبدالقدوس أن نرصد موقف هذا المثقف من السلطة الحاكمة سواء قبل ثورة ٥٢ أو بعدها لنرى إلى أي مدى أثرت هذه المواجهة في النتاج الإبداعي له. وسوف نتحدد هذه المواجهة عند عدة تحولات .

على العكس مما يمنحه العمل الإبداعي لصاحبه من شهرة، فإن شهرة إحسان عبدالقدوس جاءت من كتابة المقالة السياسية، ومواصلة الهجوم على النظام القائم في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات قبل ثورة ٥٢، وخاصة الفترة التي شهدت أعلى درجات الحرية وآثارها بين عامي ١٩٥٢/٥٠ .

لقد شارك في كثير من المعارك السياسية ضد القصر، وضد الوزارات الموالية له، ومن هذه المعارك وأشهرها (معركة الأسلحة والذخيرة الفاسدة)، ففي مقالة له تحت هذا العنوان راح يهاجم القصر عقب الضغط على رئيس ديوان المحاسبة الذي ضمن تقريره السنوي أول إشارة لتجارة الملك وحاشيته في الأسلحة التي كانت تشتري فاسدة مقابل عمولات ضخمة، ثم ترسل للجيش المصري في فلسطين، وما لبث أن قدم هذا التقرير خلال سؤال إلى مجلس الشيوخ حول السؤال عن سبب

استقالة رئيس ديوان المحاسبة، وما لبث أن حول السؤال، الذي قدم إلى رئيس الوزراء، إلى استجواب دون جدوى.

لقد صدرت روزاليوسف حاملة أعنف مقالات إحسان عبد القدوس ضد النظام القائم، ومن هذه المقالات ما راح فيها يشير إلى هذا الاستجواب، يقول: «أثبت المستجوب أن هؤلاء الضباط والجنود لم تهزمهم جرأة العدو وحنكته، إنما هزمتهم جرأة موردي السلاح والذخيرة الذين تعاملت معهم وزارة الدفاع... وإن كل ضابط وجندي - وأقولها بصراحة - لم يعد يطمئن بعد الذي سمعه في مجلس الشيوخ إلى الأسلحة وذخيرته، وعندما يفقد الجندي ثقته بسلاحه، يفقد شجاعته وبنفسه، ويفقد روح القتال، ويضيع مستقبل مصر»^(٤).

وتوالت القرارات التي تؤكد تصدي أصحابها لما يقال للنيل من الصحفيين والمثقفين دون جدوى، لكنها تثبت فشل النظام القائم في التصدي لمعالجة الأمور، وقد راح إحسان يوالي كتاباته، وأهم هذه الكتابات المقالة المعنونة (دولة الفشل)، يهاجم فيها كل المسؤولين: رئيس الوزراء، وزير التموين، وزير الداخلية، وزير الحربية، وزير التموين والأشغال والتجارة، بل والمعارضة مؤكداً أن كل هؤلاء (فاشلون، ورغم ذلك فليس بينهم واحد يخاف من فشله أو يندم عليه، بل إن هذا الفشل هو الذي يوهله لحكم مصر، وهو الذي يحتفظ له بسطوته ونفوذه، وهو الذي يؤهله للمنصب والجاه)^(٥)، وعلى هذا النحو، لا يجد مجلس الوزراء أمامه غير القرارات التي تحول دون النشر، ويتذرع بالقوانين من أجل تكميم الأفواه، فيكتب إحسان عن (الفساد الذي تحميه القوانين)، وبعد هذا العنوان يتحدى الوزارة القائمة فيقول: (سننشر.. وننشر.. ولن نخاف، ولن نسكت عن عابث أو مرتش أو سمسار.. من هؤلاء الذين لم يستطيعوا حماية أنفسهم من شر أنفسهم، فمضوا إلى حمايتها بالقرارات والقوانين)^(٦).

وبعد عدة أيام تصدر روزاليوسف وعلى غلافها الخارجي صورة لرئيس الوزراء وقد أمسك بيده مسدساً كتب عليه «مصادرة الحريات» راح يسدده إلى

صدر «المصري أفندي»، الشخصية التي كانت المجلة تتخذها رمزاً للشعب، وكتب تحتها عبارة «الاغتيال السياسي الذي لا يعاقب عليه القانون»^(٧)، وداخل هذا العدد يكتب إحسان عبد القدوس يهاجم الحكومة «إنها حكومة جبانة.. فقدت الثقة بنفسها، وفقدت الثقة بمبادئها».

وفي هذه الكتابات كان يوجه إلى الحكومة سهام النقد المتوالية وخاصة في هذه الفترة التي لم تجد الحكومة أمامها لمواجهة هذه الأقلام غير أن تدفع بأحد نوابها لإصدار تشريعات صحفية ضد الملك وحكومته لمواجهة هذا، غير أن إحسان عبد القدوس راح في مقالاته المتوالية يدعو هذه الحكومة إلى الاستقالة وهو ما تعمد أن يضمه عنوان كتب تحت مقالاته يقول: «هذه الحكومة.. يجب أن تستقيل»، داعياً في كل مرة إلى هذه الاستقالة «لأن الشعب شيوعي، بل لأنها ليست حكومة ديمقراطية، ولا تفهم للديمقراطية معنى إلا معنى الاستمرار في الحكم»^(٨).

وإلى جانب هذا الدور الذي كانت تقوم به رزوايوسف بواسطة صاحبها إحسان، فإن معاصري هذه الفترة يؤكدون أن المجلة كانت مكان التقاء جميع التيارات الفكرية في هذا الوقت، حتى إن إحسان يؤكد أنه التقى بعدد كبير من العسكريين من بينهم جمال عبد الناصر قبل قيام الثورة^(٩).

غير أنه مع قيام ثورة ١٩٥٢ بدأ التحول الثاني في حياة إحسان عبدالقدوس. وقد كان هذا التحول يرتبط بسلوك الثورة أول قيامها.

لقد أصبح واضحاً منذ قيام هذه الثورة أنها جاءت ولا تبغي غير الإصلاح، ووضع الأمور في نصابها بشكل دستوري، وتلخص هذا كله في أول بيان رسمي أذاعته الثورة في اليوم التالي لقيامها - ٢٤ يوليو - جاء فيه هذه العبارة: «إننا ننشد الإصلاح والتطهير في الجيش، وفي جميع مرافق البلاد، ورفع لواء الدستور».

إذن، فإن أهداف الثورة منذ قيامها لم تتعد ثلاثة أهداف: الإصلاح، التطهير، الدستور. وقد كانت الثورة صادقة - بالفعل - في هذا، غير أنه بمضي الوقت بدأت تدرك أنها لن تستطيع إجراء أي تغيير دون مواجهة القوى القديمة التي تعوق

حركاتها، وقد بدأت هذه المواجهة منذ إلغاء الألقاب وإصدار قوانين الإصلاح الزراعي وتنظيم الأحزاب وما إلى ذلك، وما لبث أن تحول الإصلاح إلى لون آخر من ألوان التغيير مثل حل الأحزاب وإلغاء الدستور، والتحفظ على العديد من السياسيين القدامى واعتقالهم، وفي الاتجاه المقابل راحت تنشئ هيئة التحرير لتستطيع مواجهة المؤسسات الحزبية والدستورية القديمة.

وعلى هذا النحو، بدا واضحاً في الفترة الأولى أن الثورة تسعى إلى إحداث تغيير جذري، فارتفعت أصوات السياسيين القدامى وعدد كبير من مثقفيهم ينادون بإعادة الأحزاب والدستور وما إلى ذلك. وإعادة هذه الرموز تعني إعادة العهد القديم كله .

وبدا في هذا الوقت أن الثورة تسعى إلى التغيير الحاد، وهو ما ظهرت آثاره واضحة في الخلاف الذي قام بين محمد نجيب (الذي تمسك بالديمقراطية) وجمال عبد الناصر (الذي تمسك بالثورة)، الأول دعا إلى الديمقراطية والآخر إلى الثورة. وقد وضعت الديمقراطية وجهاً لوجه أمام الثورة في معادلة غير عادلة .

فأين كان إحسان عبدالقدوس في هذا الوقت؟

لقد وجد نفسه - كعديد من المثقفين - في مأزق الاختيار الصعب بين الديمقراطية والثورة .

كان عليه أن يختار بين الطرفين .

وقد اختار إحسان الديمقراطية، وإن بدا تعاطفه واضحاً مع العسكريين، دعا إلى أن يكشف العسكريون عن أنفسهم ويتعاملون مع العهد الجديد من خلال حزب سياسي منظم، ولخص رأيه في هذا الوقت في أعنف مقالاته بـروزاليوسف؛ إذ كتب في ٢٩ مارس ١٩٥٤، (وكانت أزمة مارس في طريقها إلى إعلاء كفة العسكريين)، مقالته التي كان عنوانها (العصابة السرية التي تحكم مصر)^(١٠) راح فيها يدعو إلى النظام الديمقراطي من خلال الأحزاب.

والمقالة، وإن احتوت - ضمناً - على رأي غالبية المثقفين في هذا الوقت بضرورة عودة العسكريين إلى الثكنات، غير أنها رفضت عودة (مجلس قيادة الثورة) إلى هذه الثكنات، أن يعود الجيش إلى الثكنات، هذا أمر ضروري، أما أن يعود الضباط الذين قاموا بالثورة، فإن هذا مستحيل، وراح إحسان يتساءل مستنكراً «كيف يعود جمال عبد الناصر ليقف "زهاراً" أمام أي لواء، ويرفع يده "تعظيم سلام" لكل "أمير لاي"، وعلى هذا النحو، دعا صراحة إلى «أن يؤلف مجلس الثورة حزباً» ليظهروا كسياسيين وليس كعسكريين .

كان هذا اختيار إحسان الذي دفع ثمنه غالباً .

قبض عليه، وأدخل إلى السجن الحربي، وظل في الحبس الانفرادي خمسة وتسعين يوماً بزنزانة واحدة، ولم يجد من آن لآخر غير المحقق المتجهم الذي كان يصرخ فيه «إن تهمتك هي قلب نظام الحكم»^(٩) .

لقد كان السجن كافياً لغير قناعات إحسان عبد القدوس إلى النقيض .

والواقع أن دخول إحسان السجن والخروج منه بعد ثلاثة أشهر دفع به إلى الإقلاع عن المعارضة تماماً، وقد عاينت بنفسى مدى المرارة الشديدة التي كان يهتز لها وجهه كلما جاء ذكر فترة السجن، وقد بلغت هذه المرارة درجة أنه لم يعد يقابل جمال عبد الناصر كما كان يفعل من قبل، ولم يعد يناديه باللقب المفضل بينهما (يا جيمي)، إنه لم يستطع أن ينادي جمال عبد الناصر قط إلا بعبارة (أفندم.. ياشيادة الرئيس)^(٩) .

لقد ارتد إحسان من موقف التأييد المشروط، أو المعارضة الخالصة إلى موقف التأييد المطلق وإلى الخضوع الكامل .

ورغم أن عبد الناصر سمح له بأن يكتب قصة اعتقاله وينشرها في روزاليوسف فيما بعد^(١١)، في محاولة لاسترضائه بعد أن عاين خوفه الشديد، فإن إحسان لم يعد قط كما كان من قبل، وهو ما انعكس على موقفه من النظام فيما بعد .

لقد خرج من السجن عقب أزمة ٥٤ بعدة أشهر، وكانت الثورة في سبيلها لإنهاء إجراءاتها الانتقامية من كل القوى المعارضة لها سواء في النقابات (كنقابة الصحفيين ونقابة المحامين)، أو في الجامعة (في اتخاذ موقف حاد من الطلبة وأساتذة الجامعة) إلى غير ذلك من المؤسسات الثقافية والسياسية، إلى جانب أن الثورة كانت تفرض الرقابة على الصحف والصحفيين .

لقد وجد إحسان نفسه في عالم آخر تماماً .

في هذه الفترة بدأت تحولات إحسان عبد القدوس الأولى، لم يجد أمامه غير حل واحد وقع عليه لأول مرة، هو الهرب، مراوغة النظام وطاعته في الوقت نفسه، وهو يبرر هذا الموقف فيقول: «لأهرب بنفسي وبروز اليوسف من ثقل الرقابة، كمشت صفحاتها السياسية، وفتحت صفحات أوسع للمواد الاجتماعية والأدبية»^(١٢) .

هذا بالنسبة للمجلة، فماذا عن صاحبها؟

اتجه إلى لون آخر من الكتابة، فبعد أن استحوطت فرصة أن يكتب المقالة السياسية التي كان فارسها، أو يمارس الحملات الصحفية التي كان يجيدها، لم يجد أمامه الآن غير القصة والرواية .

ولم تعد كتاباته الأولى لوناً من ألوان الكتابة الروائية مثل (صانع الحب) راح فيها يعبر - بأسلوب الرحالة - عن بعض الحالات العاطفية البسيطة، وكان قد انتهى من كتابة سيناريو للسينما ما لبث أن تحول إلى فيلم بعنوان (الله معنا) راح فيه يكيل المديح للثورة ورجالاتها، ويشيد بالضباط الأحرار، ويهاجم العهد البائد والأسلحة الفاسدة والفساد، وما إلى ذلك، وما لبث أن اقترب أكثر من الرواية ليغرق طويلاً في المشاكل العاطفية ويغرف من منبع الصالونات القديمة، وهو يعبر عن هذه الفترة أحسن تعبير بهذه الشهادة التي يقدمها بعد ذلك بوقت طويل، يقول: «كان يملأني الإحساس بأنني فقدت الأمل في استعادة حريتي السياسية وبدأ تركيزي على الناحية الاجتماعية والفنية»^(١٣) .

أليس هذا هو الاتجاه الذي كرس له من قبل في روزاليوسف.

عاش إحسان فترة ازدواجية عاتية بين الصحافة والأدب، الصحافة بعالمها المرئي والواضح، والأدب بعالمه الخفي والرمزي.. ولم يعد يملك الآن (ووراء شهور السجن وويلاته) غير الخيار الثاني، الرواية، ليس هناك بديل غيرها، لقد انتهى الزمن الذهبي له «لقد انتهت بقيام الثورة حملاتي الصحفية الطبيعية ضد العهد الماضي»^(١٤).

ومن يرصد كتابات إحسان عبد القدوس الصحفية أو - حتى - الروائية يدرك أنه رغم ما يغلب عليها من مسحة سياسية، فإنه كان يكتب ووراء يده يقف دائماً الرقيب العسكري سواء كان هذا في فترة الثورة الأولى أو حتى الآن. وقد كان هذا الشعور يمليه الداخل أكثر مما يرهب به من الخارج.

وقد يكون من المفيد أن نستطرد قليلاً عند هذه النقطة لنرى تكوينه الروائي. إن إحسان لا يذكر قط هذه الفترة قط دون أن يذكر معها قول جمال عبدالناصر له فور خروجه من السجن: «أنا أعالجك نفسياً لتتغير»^(٩).

وثمة حادثة واحدة يمكن أن نتيقن منها من إحساس إحسان عبد القدوس، فبعد أن كتب رواية (أنف وثلاث عيون)، وأثارت كثيراً من الضجة أن أدخلها البعض إلى مجلس الأمة متهمًا صاحبها بالإباحية والتنازل عن كثير من القيم، وما لبث مجلس الأمة أن حولها إلى النيابة لمحاكمة صاحبها، فإن إحسان وجد نفسه مطلوباً في النيابة ومطعوناً في كثير من قيمه، وهنا، لم يجد أمامه غير اللجوء لعبدالناصر الذي أمر بتنازل النيابة عن «استدعائي وحفظت القضية كلها»^(١٣).

إن الكاتب لا يذكر قط هذه الحادثة أو غيرها إلا ويقول في صوت مؤثر «كنت أعيش دائماً في حماية جمال عبد الناصر»^(٩)، وهو ما يلقي بظل ثقيل على مدى قناعاته الشخصية من النظام والدرجة التي أصبح عندها مؤيداً له بغير تحفظات.

وهو ما يبدو أكثر خلال الرواية، والرواية السياسية بوجه خاص.

ومن هنا، يمكن رصد موقف إحسان عبدالقدوس من الثورة: التأييد الكامل بعد عام ١٩٥٢ إلى التأييد المشروط إبان أزمة مارس ١٩٥٤، فالتهادن مع النظام ومسايرته في الحقبة التالية .

في هذا الإطار، فإن إحسان لم يكن ليجرؤ على توجيه سهام النقد إلى النظام دون (حماية عبد الناصر)، أي، إن النقد كان يوجه من داخل النظام لا خارجه، بتلمس الرموز والإسراف في الحكايات وتغميضها، وهو ما ظهر في عديد من الروايات، منها روايته (علبة من الصفيح الرديء)، التي حاول فيها - في منتصف الستينات - توجيه النقد إلى المجتمع لكن بطريقة المأمونة «أخذت لها اسماً بعيداً عن الموضوع.. واستخدمت رمزيات كثيرة.. وجعلت أحداثها تدور داخل قرية بعيدة»^(١٥).

ويبتعد عن ذهن القارئ لعمق الغموض وفاعليته، الهدف الذي يزعم الروائي أنه يهدف إليه، وقد بلغ من البراعة في هذا الصدد درجة أن جمال عبدالناصر قرأ القصة «وأصدر أمره للتليفزيون بإخراجها»^(١٥)، وهو ما لاحظته إحسان نفسه ودهش له كثيراً، ولو أن جمال عبد الناصر قد «فاته» فهمها لما كان سيسمح بإخراجها في التليفزيون، مع وضع في الاعتبار أن عبد الناصر نفسه كان يسمح بذلك، وهو ما حدث مع أكثر من كاتب آخر (كتوفيق الحكيم وسعد الدين وهبة .. وغيرهما) مادام يحدث هذا داخل النظام وتحت مظلة .

وهو ما نستطيع أن نقرب فيه، أكثر، من الرواية عند إحسان.

يمكن أن نلاحظ أن روايات إحسان الأولى، بوجه خاص، كانت تزخر بالسرد وتثري بالأحداث العاطفية والتفصيلات الكثيرة التي تعبر، بشكل ما، عن (الحالة) الداخلية للروائي / المثقف الذي كان في سبيله ليتآلف مع النظام الجديد،

(ويمكن أن نضرب أكثر من مثال هنا)، لعل أهم هذه الأمثلة روايته (لا تطفئ الشمي، أنف وثلاث عيون) .

كما يمكن تفسير إيغاله في الجنس بمثل هذه (الحالة)، ففي تصويره لبعض القضايا العاطفية كان يلجأ لهذا (التابو) في مجتمع يعلم جيداً أنه لن يقبل منه مثل هذا التصريح وبهذه الصورة، وهو ما ينفي عنه ما رددته هو عن نفسه، أو ما رددته عنه غيره، من أنه يسعى إلى كسر جمود التقاليد الشرقية أو إظهار الطبيعة البشرية كما هي، فثمة فارق كبير بين فلوير الذي نشر قصة مدام بوفاري فأثارت ضجة في عصره انتهت به إلى القضاء، وبين إحسان الذي يحيا في مجتمع مغاير وفي زمن مغاير (فلوير يمكن أن تتكرر نسخه في جان جاك روسو وأوسكار وإيلد وغيرهما، لكنها لا تتكرر في إحسان الذي يظهر المشاعر الجنسية السافرة في بعض أعماله مثل «أمس واليوم وغداً» بشكل لا يتسق مع وظيفة الفن أو مضمونه) .

إن تلمس الفن واستخدامه عارياً دون توظيفه في نسيج العمل الفني يعكس درجة من درجات (الإسقاط) النفسي عند الفنان العربي، وهو كمون مضغوط تحت عوامل كثيرة لا يتيسر له الخروج، اللهم إلا تحت ضغط عوامل أخرى ينتج عنها الإثارة التي تثير ضجيجاً يشبع ذات الكاتب.

وهذا الإشباع مرتبط كثيراً بطفولة هذا الكاتب منذ نعومة أظافره منذ كان صبيّاً في حضن السيدة (روزاليوسف) وفي صالونها البهيج حيث حشد الفنانين والسياسيين، وحيث كان يغذي هذا العالم الوالد (محمد عبد القدوس) الفنان الذي كان يطمح لهذا العالم الزاخر بالأضواء، ثم هذا الإشباع المرتبط بفترة الحملات الصحفية الناجحة والضجة العالية التي وجد لها متنفساً صريحاً في عامي ١٩٥٢/٥١ هذه الفترة الثرية من تاريخ مصر.

ويمكن التدليل على هذا أكثر، حين نقرب من عالمه الروائي.

فلنهبط إلى الرواية السياسية عند إحسان عبد القدوس.

في هذا العالم الذي عرفه إحسان بعد خروجه من السجن، والذي عاش فيه بشروط خارجية، هذا العالم هو الذي فرض على إحسان العيش فيه.

في هذا العالم لم يكن ليملك إحسان عبد القدوس فيه غير لعق آثار انكساره، ولم يجد أمامه حيثث (نحن الآن في عام ٥٤ وبعد خروجه من السجن مباشرة).. غير (الوسادة الخالية) ليسكن إليها فترة من الوقت، ولم يمض زمن بعيد حتى كان يخرج بعدها برواية تحمل هذا الاسم - الوسادة الخالية - تحمل كل أحلام الحب الفاشل الذي ينتهي بصاحبه إلى لون من ألوان الإخفاق المخيف أو هذه الرومانسية الآملة.

إن هذه الرواية لا تخلو من مغزى، فهي أول رواية بعد هذه الفترة المظلمة من حياته، وأول رواية يمكن أن نجد فيها الإخفاق الأول، والمصير الأخير الذي انتهى إليه.

وتتوالى الأعمال الروائية العاطفية الصاخبة في (الطريق المسدود) و(أين عمري) و(لا شيء يهم) و(أنف وثلاث عيون)، و(لا أنام) و(أبي فوق الشجرة) إلى غير ذلك.

العاطفية الوطنية في (في بيتنا رجل) حول حادثة عثمان أمين، و(لا تطفئ الشمس) حول حرب ١٩٥٦، و(الرصاص لا تزال في جيبي) حول حرب ١٩٧٣ بعد آثار هزيمة ١٩٦٧.

ويولي إحسان عبد القدوس المجتمع عناية خاصة وإن مزج في قضايا بين العاطفة بأرق معانيها والجنس بأحط معانيه في (النظارة السوداء) حيث دار الحوار طويلاً حول مجتمع المتمصرين وآثاره السيئة في مصر، و(أنا لا أكذب ولكني أتجمل) حول الفوارق الطبقة والفقر، ثم إن رواية مثل (علبة من الصفيح الرديء) لا تخلو - رغم تلميحها السياسي - من آثار اجتماعية يحاول صاحبها بها أن يؤكد قضية اجتماعية، أما رواية (لا شيء يهم) فنحن أمام الطبقة الأرستقراطية التي يخصص لها إحسان نماذج أخرى كثيرة في أعماله.

ولا بأس أن يجمع الروائي عدداً كبيراً من هؤلاء الأرستقراطيين أو يستبدلهم بالاحتكاريين والاستغلاليين ليعكس آلامهم المزيفة في رواية مثل (شيء في صدري)، وهو لا يتردد في هذا كله عن الخروج إلى المجتمعات العربية ليكتب في كثير من الجنس وقليل من الإنصاف حول مجتمع السودان وعاداته في رواية (اللون الآخر)، وحول عديد من مساوئ المجتمعات البترولية ماذجاً بالحدث الجنس بشكل مريع في روايتي (خزنة من هذا البرميل)، و(أيام اللؤلؤ)، كما يقترب من كثير من (العهر) السياسي في رواية (و غابت الشمس ولم يظهر القمر).

وعلى هذا النحو، يحقق إحسان شهرته الجديدة باللجوء إلى الرواية، فهي الشكل الذي يسمح له بإثارة عديد من القضايا التي يخلط فيها (توابل)، تثير الشهية، وهو بهذا يكون قد لفت النظر إليه بعنف شديد، ومن ثم، الشهرة الذائعة التي لم يعثر عليها - كما هو الحال في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات - في صحافة الرأي والخبر.

ولا يعني هذا أن إحسان أقلع تماماً عن ممارسة الصحافة، وإنما حرص عليها في شكل المقال السياسي الذي يحرص عليه من آن لآخر داخل مصر أو خارجها، غير أن المقال السياسي الآن لم يعد وحده - كما أشرنا - كافياً، فضلاً عن أن الحدود عنده بين الصحافة والرواية حدود زائلة، فالمقالة السياسية تنبت من رأي، والرواية السياسية تنبت من رأي، لا يلبث أن ينميه ليصبح (حالة) يصعد بها إلى آفاق الرواية، فتكون المساحة بين المقالة والرواية مساحة وهمية، لا يتوقف عن الحركة فيها ذهاباً ومجيئاً، وهو يصرح بهذا من آن لآخر، حين يقول: إن «ما أعجز عن نشره في مقال أنشره في قصة وألبسه لشخصية أخرى في خيالي»^(١٢).

وعلى هذا النحو، ينجح إحسان عبد القدوس في أن يستبدل بالمقالة الرواية، ونجح في أن يستثمر الرواية، وخاصة الرواية السياسية، فيطور حدثاً بسيطاً إلى أحداث مركبة، ويزيد من تضخيم (الشخصية) حتى تغدو (حالة) يمكن أن يضيف

إليها ما يريد، وهو بعد ذلك كله فطن إلى ما يمكن أن يبعث الإثارة ويملاً الدنيا بالضجيج، فلجأ إلى الجنس، وراح يغرف منه دون تدقيق، لقد عبر إحسان عبدالقدوس عن هذا كله حين قال في مقدمة إحدى رواياته: «بعد أن تمت الثورة واستقر الوضع السياسي بدأت القصص تثير القراء، وتثير الضجيج حولها أكثر مما تثيره المقالات والتعليقات السياسية»^(١٦).

وهو ما فطن إليه مبكراً، فأصبح من كُتّاب الرواية السياسية وأشهرهم على الإطلاق.



هوامش

- (١) مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٧٤ .
- (٢) طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧ .
- (٣) مايلز كويلاند، لعبة الأمم، تعريب مروان خير، بيروت، بدون .
- (٤) روزاليوسف ٦ يونيو ١٩٥٠ .
- (٥) روزاليوسف ٨ يوليو ١٩٥١ .
- (٦) روزاليوسف ١٧ يوليو ١٩٥١ .
- (٧) روزاليوسف ٣١ يوليو ١٩٥١ .
- (٨) روزاليوسف ٦ أغسطس ١٩٥١ .
- (٩) محضر نقاشي شخصي مع الأستاذ إحسان عبد القدوس بمكتبه بالأهرام ٧ / ١ / ١٩٨٧ .
- (١٠) روزاليوسف ٢٩ مارس ١٩٥٤ .
- (١١) روزاليوسف ٧ سبتمبر ١٩٥٤ .
- (١٢) إحسان عبد القدوس، آسفة لم أعد أستطيع، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون .
- (١٣) إحسان عبد القدوس، الهزيمة كان اسمها فاطمة، دار المعارف، القاهرة، بدون .
- (١٤) إحسان عبد القدوس، أنا حرة، دار القلم، بيروت، ط ٢، بدون .
- (١٥) الأخبار ٢١ مايو ١٩٨٣ .
- (١٦) دمي، ودموعي، وابتسامتي، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون .



يوسف صديق .. والدور المجهول !!

وقعت بين يدي أوراق يوسف صديق، الرجل الذى لعب دوراً رائداً فى نجاح ثورة يوليو، وحصلت من نفس المصدر الذى حصلت منه على (أوراقه) على بعض أشعاره الباقية .

وإذا كانت أشعاره كلها أو أغلبها قد تمت مصادرتها فى الماضى من صاحب دار نشر كان على وشك نشرها، فإن المذكرات كانت فى حوز أمين لدى أولاده بعيداً عن من كان يخشى من الكلمة فى وقت كان للكلمة فيه التأثير الذى يفوق غيره بمراحل .

(١)

المهم حصلنا على (أوراق) هذا الرجل الفارس - الشاعر الذى لا يعرف أبناء هذا الجيل دوره الرائد وراء نجاح الثورة ووجدناه فيها حريصاً على تأكيد أن هذا الدور المجهول وراء نجاح الثورة، وهو نجاح لا يعود إلى انتصار الثورة على الرجعية فى الآخر، وإنما على الإنجليز فى الداخل والخارج فى النصف الأول من هذا القرن حيث ولد يوسف صديق فى بدايته، وتفتحت مداركه فى مرحلة الابتدائية على اندلاع ثورة ١٩١٩ ضد الإنجليز، ورأى الجموع المصرية المناضلة ضد الإنجليز فى هذه الحقبة من تاريخنا، فوقف أمامها يتأمل، مرة ثم دلف إليها، وأصبح مشاركاً فيها مرات قبل أن يصبح أحد الضباط المصريين الوطنيين بعد تخرجه فى الكلية الحربية ليندفع أكثر إلى هذه الجموع التى كانت تتحدى الإنجليز وهى عزلاء، وتناصبهم العدا، وهى لا تملك ما يملكونه من أسلحة ونفوذ وتأثير داخلى وخارجى حتى تصنع التغيير صبيحة الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ .

وهنا، أدخر حديث الأوراق لمرة أخرى وأتوقف فيها عند هذا الدور المجهول لدى أبناء هذا الجيل عبر عدة ملاحظات جاءت وكأنها تأتى لتمضى فى السياق

العريض الذى اختاره ليصف ليلة الثورة، أو (ليلة عمري) كما أثر أن يسمى هذه الأوراق .

وهى ملاحظات لا يعرفها أبناء هذا الجيل .

لا يعرف أبناء هذا الجيل أن يوسف صديق لعب دوراً حركياً رائداً فى نجاح ثورة يوليو ١٩٥٢، وهو الدور الذى قام به حين وجد نفسه مصحوباً بقوة بسيطة ليلعب هذا الدور .. رغم أنه كان مهدداً بنزيف رئوى، وكان قد خرج فى وقت لم يكن متفقاً عليه بين الجميع لاضطراب فى التدبير فى هذا الوقت، لنستمع إليه وهو يقول :

- استطعت بهذه القوة الصغيرة التى لم تتجاوز الستين جندياً أن أقوم بدور فى ثورة ٢٣ يوليو أفضل أن يتحدث عنه غيرى من الضباط (تحدث عنه هو بتفصيل فى أوراقه الخاصة)، غير أنى أقول باختصار إننى تحركت على رأس هذه القوة الصغيرة فى منتصف ليلة ٢٣ يوليو وقابلت فى طريقى من معسكر هايكستب إلى إدارة الحرس قائد فرقة المشاة العسكرية، فاعتقلته وأخذته أسيراً، ثم قابلت القائد التالى المساعد فى الطريق فاعتقلته كذلك . وقد صادفت البكباشى جمال عبدالناصر والصاغ عبدالحكيم عامر فى مصر الجديدة حيث علمت منهما أن أمر الضباط الأحرار قد كشف، وأن رئيس أركان حرب الجيش يعقد اجتماعاً فى رئاسة الجيش لإصدار أوامر لمقاومة الحركة فأسرعت إلى مقر الاجتماع على الفور، وهاجمت القيادة وقبضت على رئيس أركان حرب الجيش فى مكتبه قبل الاجتماع، وعلى معظم القواد الذين كانوا فى طريقهم إليه، وكذلك قبضت على القوات التى أرسلت لتعزيز الحراسة على رئاسة الجيش فقبضت بذلك على المقاومة وأصبح للضباط الأحرار الأمر بالبلاد .

وكان طبعياً بعد ذلك أن أكون عضواً فى مجلس قيادة الثورة .

فى نهاية أوراقه الذى استطرد فى أغلبها حول هذا الدور يقول هذه العبارة التى نحب أن نثبتها كما هى لأهميتها .. كتب :

- وعلى الرغم من أنني كنت أعلم أن حالة النزيف الرئوى الذى أعانى منه تتطلب الراحة التامة - وأن كل مجهود جسمانى يعرضنى للخطر، إلا أن العبء الذى ألقته المقادير على كتفى جعلنى أبذل جهداً شاقاً، وكانت الجاكتة التى أرتديها تنضح بالعرق، وشعرت بحاجتى إلى شيء من الراحة - فجلست على الدرج الحجرى الطويل الذى يتصدر مبنى القيادة العامة .

وفى هذه اللحظة التى جلس فيها على الدرج الحجرى كان قد تحدد مصير ثورة يوليو . وما جاء بعد هذا كله كان لتأكيد اكتمال الدور الأول الذى قام به هذا الرجل .

إذن لعب هذا الرجل دوره الرائد، بل أول الأدوار وأخطرها لأحداث هذا العمل الذى بدا منذ البداية تغييراً للنظام السائد، فأطلق عليه كلمات من مثل (حركة) ثم (انقلاب)، حتى تبلورت الأمور أكثر، فتحول هذا الفعل الوطنى إلى (ثورة) بما أكد رجالها عبر المواقف التى اتخذوها، والتغيير الذى تم جراء قيامها .

هذه المبادرة بالشجاعة التامة هى أهم ملاحظات هذه الأوراق، وتأتى الملاحظة التالية بعد أن تم نجاح الثورة بعد أن وجد الضباط أنه آن الأوان لممارسة الحكم حتى لو كان ذلك فوق التجربة الديمقراطية السابقة، حتى لو كان الأمر يستوجب تطهير التجربة السابقة مما شابها وتركها لتمضى فى سياق التطور الطبيعى .

كان الصراع على أشده بين معسكرين .

كان الصراع يقوم بين أفراد فى الطريقة التى لابد أن يصبح عليها النظام الجديد، أو أسلوب الحكم الذى أصبح يتنازعه الآن فى جانب هؤلاء الذين لا يريدون أن يعود الجيش إلى ثكناته ليشارك فى الحكم، وأولئك الذين أرادوا أن يعود الجيش لثكناته، الأول يدعو إلى دعوة البرلمان السابق للثورة ليقوم بمهمته من جديد، والآخر يدعو إلى حكومة ائتلافية يشارك فيها رموز العهد السائد بكل تياراته، وفى كل معسكر عدد من المدنيين والعسكريين .

وقد بدا أن الصراع يدور حول إبقاء مؤسسات العهد الماضي وضبطها بما يحقق الديمقراطية أو - وهو ما يبرره التخوف من الضباط الذين اقتربوا من الحكم - التخوف من رموز العهد البائد لئلا يعود الضباط من حيث أتوا ويخرجون كما دخلوا .

وما يلفت النظر في هذا أنه على الرغم من أن يوسف صديق انتمى إلى الكادر العسكري، فإنه لم يتردد في الدعوة إلى الديمقراطية، وإن كان هذا الأسلوب في الحكم سيسلبه مزايا العهد الجديد الذي أصبح من صانعيه . ودوره الرائد الثاني في هذا السبيل تحدد أكثر بعد مناقشاته المستمرة مع الضباط، والانتهاء بالمناقشات مع محمد نجيب إلى صيغة لم يتردد في كتابتها ونشرها بـعدد المصري (٢٤ مارس ١٩٥٢) في هذه الفترة الشائكة من تاريخنا، أنه لا يتردد في القول في رسالة أرسلها كتابة للرئيس لنجيب جاء فيها بعد الاستطراد واصفاً مناخ هذه الفترة :

- .. ضللنا طريقنا فلا يكون هناك تصحيح للوضع سوى أن نعود إلى حيث أشكل الأمر فنصحح طريقنا .. وعلى ضوء هذه الحقائق نجد أن علاج الموقف ينحصر في أحد حلين لا ثالث لهما :

(أ) دعوة البرلمان المنحل ليتولى حقوقه الشرعية .

(ب) تأليف وزارة ائتلافية تمثل التيارات السياسية المختلفة القائمة فعلاً في البلاد وهي الوفد، والإخوان المسلمون، والاشتراكيون، والشيوعيون، تشرف على إجراء انتخابات للبرلمان في أسرع فرصة حتى تختار البلاد حكامها الشرعيين، ويعود الجيش إلى ثكناته ليستعد للقيام بواجبه في تحقيق أهداف الشعب في حدود طبيعة عمله التي تنحصر في الاستعداد لمعركة التحرير .

وإلى هذا كان يدعو يوسف صديق لترك البلاد لتصرف شئونها بشكل ديمقراطي منتهياً إلى أنه يجب ألا تكون هناك وصاية على الشعب .

وهذا موقف آخر من مواقف الرجل الجريء الذي لا يجد أدنى حرج في التعبير عن رأيه في ضرورة تلمس الديمقراطية والسعي إليها وإن كان من نتائجها

أن يترك مكانه حسب إرادة الشعب، كما كان هو الرجل الجريء قبل ذلك وراء نجاح الثورة وخروجها إلى ميدان الوجود والفعل الثورى .

ثم كان لهذا الرجل وعى فائق فى كثير من المواقف ظهر - وهذه هى الملاحظة الثالثة - فى موقفه من الإنجليز وفهمه لدورهم فى وقت لم يكن أحد ليدرك القدر الكبير لخداع الإنجليز ومداراتهم .

كيف كان يرى يوسف صديق موقف الإنجليز فى حرب ١٩٤٨م؟ إن أكثر ما يلاحظ فى موقفه فهمه جيداً للدور الذى يلعبه الإنجليز لمصلحة اليهود . وهو دور أثره الإنجليز بأكثر من شكل :

إما بإمداد اليهود بما يريدون من سلاح وترك الأرض لهم تخطيطاً للأعراف والقرارات الدولية .

أو دفع الأمريكان ليقوموا بنفس الدور إلى جانبهم ويتركوه لهم بعد ذلك . أو بخداع بعض الحكومات العربية فى هذا الوقت بطرق عديدة لتحقيق هذا الهدف، هدف تمكين اليهود لإضعاف العرب .

والمعروف أن يوسف صديق وقد كان برتبة عالية قد شارك فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ بموقع (أشدود) وأبلى فيها بلاء حسناً فى وسط قدر كبير من شراسة الإنسان والسلاح، ولما كان عليه أن يكتب أوراقه بعد ذلك بسنوات كتب هذه العبارة التى تدل على وعى فائق بالدور الذى قام به الإنجليز ضد الشعوب العربية، نقرأ فى أوراقه هذه العبارة :

وجاءت حرب فلسطين .. لتضع اللمسات الأخيرة كما يقولون .. فقد دفع بالجيش المصرى والجيش العربى الأخرى إلى المعركة على أساس أن يتلقوا ضربة قاضية من اليهود ويستنجدوا بإنجلترا التى تأتى من مركز قوة لتملى شروطها .

وما يهمنا من هذا هو الحس المرهف لدى يوسف صديق - وقد كان عسكرياً- بالهدف الذى لعبه الإنجليز ضدنا إبان هذه الحرب غير المتكافئة التى انتهت (بنكبة) كما أطلق عليها حينئذ ومازلنا نعانى منها .

وهنا نستعيد الأسئلة البديهية فى موقف الإنجليز إبان حرب ٤٨ :

كيف دخلنا الحرب؟

وكيف دفعنا إليها فجأة؟

وكيف انتهت رغم شدة بلاء الجندى العربى بنكبة توالى وراءها الهزائم :
العدوان الثلاثي، نزيف اليمن، انفصال وحدة مصر وسوريا، نكسة ١٩٦٧، أيلول
الأسود، رحيل عبدالناصر، الحروب اللبنانية الفلسطينية، الحروب الأهلية فى لبنان
حتى وصلنا إلى (واى ريفر) فى نهاية القرن العشرين .

ولكى نصل إلى إجابات لكل هذا، سوف نتمهل عند بعض الكتابات التى
نشرت أخيراً، وليكن (يوميات الحرب) التى وضع حولها الأستاذ هيكى كتابه
الأخير لنرى الدور الإنجليزى جيداً .

لقد كان من أسباب دخولنا حرب ١٩٤٨، وتحول موقف الملك فجأة فى تأييد
دخول قواتنا إلى فلسطين ما كانت توحى إليه القرائن من أن الإنجليز على استعداد لقبول
فكرة دخول الجيش المصرى إلى فلسطين . وهذا يرتبط بإيحاء أبعد دلالة فى ذلك
الوقت، وهو استعداد بريطانيا لما هو أكثر، هو مساعدة الجيش المصرى بالسلاح .

على أن أهم ما يمكن الوصول إليه فيما بعد أن الإنجليز فى وقت بعينه قاموا
بوقف المحاولات المصرية بالحصول على الأسلحة البريطانية بأية وسيلة فى وقت
كانت إنجلترا ترى فيه أن الوضع ملائم تماماً لما تريد، فقد أصبح الجيش المصرى
بعد منع الأسلحة عنه فى موضع سيئ، وهو موقف حاولت إنجلترا إحداثه تماماً،
وما يذكرنا قبلها بدورها من قبل سايكس بيكو وبعدها فى هذه النكبة ثم دورها
المتعاظم فى حرب ١٩٦٧ بعد الإفراج عن وثائق حرب الأيام الستة وصولاً
لطائرات التورنيدو المشاركة فى قصف (ثعلب الصحراء) أخيراً، وهو دور يجب
التنبه إليه جيداً لا الجهل به .

تنبه إليه يوسف صديق مبكراً فى أوراقه أكثر منا الآن .

وهو ما يعود بنا إلى تأكيد الجهل بالتاريخ - تاريخنا وماضينا الذى يمتد مع الحاضر ليصنع تيار المستقبل .

- ٢ -

ربع قرن يمر الآن على رحيله، ويوسف صديق شخصية غير عادية لعبت دوراً رائداً فى قيام ثورة ١٩٥٢، بل لا نبالغ إذا قلنا ان حركة يوسف صديق فى فجر ٢٣ يوليو كان لها أكبر الأثر فى نجاح الثورة .

ولأن يوسف صديق ضابط لعب هذا الدور الإيجابي، ونيل عاش سنوات قلقة بين قيام الثورة ورحيله فى منتصف السبعينيات، كان لابد أن نذكره هذا الشهر، خاصة فى أهم القضايا التى تثار عنه وحوله وهو ما نتمهل عنده أكثر .

ما من مرة يذكر أمامنا مفهوم (حقوق الإنسان) فى معرض الحديث عن سلبات ثورة يوليو إلا ونتذكر معها ظاهرة بعينها .

وهى ظاهرة من أكثر الظواهر التى يقف عندها أعداء ثورة يوليو مباشرة متهمين إياها بتعذيب الإنسان، وهو ما ساد وسط المثقفين بشكل خاص عن الفترة الناصرية .

وبادئ ذى بدء، فلا بأس من أن نكرر ما قلناه سابقاً، وأصبح بديهياً من أن ظاهرة (التعذيب) أهم ظواهر حقوق الإنسان محرمة كل التحريم فى الوعى الإنسانى، وهى على المستوى البشرى لا يمكن تبريرها تحت أى ستار، فتبرير الظاهرة دون تأكيد وجودها فى سياقها يصبح خروجاً على الحكم الخاطئ، ومن هنا فالتعذيب تحت أى مسميات مرفوض مرفوض مرفوض .

بيد أن العود إلى السياق .

والعود إلى الملابس .

ثم العود إلى وثائق التاريخ وشهودها من الأحياء (المصادر الحية) .. هذا وغيره يمكن أن ينير لنا أكثر نهاية النفق .

ونعود لنسأل بشكل مباشر :

- هل تم تعذيب (يوسف صديق) كما رددت وكالات الأنباء الغربية؟
وكان راديو صوفيا قد أشاع في بداية الستينيات أنه يعيش وراء أسوار عالية، وأنه يعذب داخل السجن، ويجلد، ويصرخ ويستغيث ولا من مغيث ويصيح وما من سامع .
ويزيد من أهمية الظاهرة وخصوصيتها هنا أن يوسف صديق لم يكن أحد هؤلاء المثقفين ممن أضرروا وعذبوا من شتى الاتجاهات والأحزاب، فرغم انتمائه إلى الحزب الشيوعي (حدثوا) منذ نهاية الأربعينيات كان ولاؤه للحس القومي العربي أعلى من أى ولاء، فضلاً عن أنه كان من أول الضباط وأكبرهم رتبة (قائمقام) من الذين شاركوا فى إنجاح الثورة .

أضف إلى هذا - وهو مرتبط بتكوينه - أنه كان إنساناً جريئاً لا يتردد فى قول ما يريده، ولا يتبدد يقينه فى أمر إلا ويقوم على إنجازه مباشرة، ثابت فى الحق، قوى فى التعبير .

ففى الوقت الذى كانت شخصية جمال عبد الناصر تميل إلى المناورة والعمل فى هدوء، كانت شخصية يوسف صديق تميل إلى العمل المباشر، ومواجهة الخصم والتصرف بشكل تلقائى .

وهو ما أسلمه، ولم يمض على قيام ثورة يوليو قرابة سنتين، إلى التصرف العنيف ضد أعضاء مجلس قيادة الثورة، فى موقف وجد أن السكوت فيه يشين كبرياءه، وينال من كرامته ومبادئه .

(٣)

وبعيداً عن الاستطراد الطويل ففى أول خلاف بين مجلس القيادة وضباط المدفعية، وهو خلاف كان ضباط المدفعية فيه يدعون إلى أن يكون تمثيل الجيش فى مجلس قيادة الثورة عن طريق الانتخاب .. ولم يجد يوسف صديق أمامه إلا الانتفاض بعنف ليقدم استقالته .

كان مجلس قيادة الثورة قد دخل فى نفق الخلافات الحادة بين الضباط فى شتى الأسلحة، ولما بدا أن ضباط المدفعية يتخذون موقفا مغايرا، استقر الرأى بين ضباط الثورة فيما بينهم على استخدام العنف .

وبحركة مفاجئة تم اعتقال ضباط المدفعية من الثائرين وعددهم يصل إلى ٣٥ ضابطا فى ١٥ يناير ١٩٥٣ ، وقد أودعوا سجن الأجانب برتبهم وملابسهم العسكرية، الأمر الذى لم يسبق له نظير فى تاريخ العسكرية المصرية تحت القيادة المصرية .

وعبثا حاول محمد نجيب، وقد كان رئيسا للجمهورية فى ذلك الوقت أن يستبدل بالسجن ميس الجيش، رفض مجلس قيادة الثورة، وقرر اتخاذ موقف عنيف كى لا يتحرك زملاؤهم، وكى يكون عبرة لغيرهم .

وقد كان هذا التصرف قمينا بتفجير الغضب لدى عدد كبير من الضباط، وفى عدد كبير من الأسلحة . ففى سلاح المشاة - على سبيل المثال - استقال القائممقام يوسف صديق من مجلس قيادة الثورة، وأصر على استقالته رغم محاولات البعض إثناءه .

رفض يوسف صديق أن يتعامل مع الضباط والجنود فى سلاحه بعد الثورة بمنطق آخر، وكان صلبا حادا فى اتخاذ هذا الموقف، فتذكر مصادر هذه الفترة صفات ديمقراطية أخرى اتسمت بها شخصية هذا الضابط، يقول محمد نجيب:

كان يوسف صديق شديد الوضوح فى معارضته لقانون تنظيم الأحزاب، ولضرب الوفد على أساس ديمقراطي، وكان يدعو للتمسك بالدستور ودعوة البرلمان للانعقاد لتعيين مجلس الوصاية، كما أنه كان شديد الثورة والرفض لاعتقال الزعماء السياسيين دون اتهام، وطالب كثيرا بإلغاء الرقابة على الصحف وتكوين اتحاد عام للعمال، وكان حديث يوسف إلى المجلس يستهوينى؛ لأنه شاعر يملك زمام اللغة، ولا ينقصه التهاب العاطفة والحماسة، ولم يكن مثل جمال سالم تندفق ألفاظه قبل أفكاره، ولكن يوسف صديق كان يقف دائما فى الأقلية لا يجد

معه أصواتا تشكل الأغلبية، وكثيراً ما اتفقت معه فى رأى، وكثيراً ما تغلب علينا الرأى المضاد).

وكان موقفه واضحاً أشد الوضوح فى قضية تمثيل الجيش فى مجلس القيادة عن طريق الانتخابات، كان يوسف صديق - كما لاحظ عبد العظيم رمضان فى كتابه عن أزمة مارس - وفى هذا يبدو موقفه الديمقراطى حين سأله أحد الأعضاء عما إذا كان يضمن لنفسه النجاح فى الانتخابات، أجاب يوسف صديق قائلاً : هذا لا يهم، إنما المهم هو الاطمئنان .

والمعروف أنه فى أزمة إعدام خميس والبقرى من عمال كفر الدوار كان يوسف صديق إلى جانب جمال عبد الناصر وخالد محبى الدين . فمن اعترضوا على هذا الإعدام .

كان يوسف صديق من الذين إذا رأوا فى شئ أنه صواب يتمسكون به تمسكاً تاماً إلى درجة أنه حين قرر أن يقدم استقالته قدمها غير سامع لتوسلات محمد نجيب قائلاً : أنا لا يمكن أن ارتبط مع مجموعة لا أوافق على سياستها .

وحين حاول عبد الناصر التعويض عن هذا، وفى الوقت نفسه إرضاءه بتعيينه سفيراً للهند، رفض، وتردد بعض المصادر أنه واجه عبد الناصر مواجهة عنيفة فى ذلك الوقت .

وعلى هذا بعد أن قدم استقالته دخل فى مسلسل استمر طويلاً من الاستبعاد فالنفي فتحديد الإقامة فالسجن دون أن تشه أى وسيلة عن القرار الذى كان يراه صالحاً كان عنيفاً فى الحق .

غير مداور أو مناور .

صريحاً أكثر ما تكون الصراحة .

ولهذا كله ولغيره كان لابد أن يكون فى موقف مواجهه للضباط الآخرين وهم يتحلقون - فى أغلبهم حول عبدالناصر ويؤثر أن يقف - كما لاحظ محمد نجيب - فى جانب الأقلية التى كان يرى أنها على حق .

هذا هو الموقف الأول، أما الموقف الآخر، بعد ذلك تحدد في خروجه إبان الصراع العنيف على السلطة بمطالب كتبها في شجاعة نادرة، وقدمها لمحمد نجيب، (وقد كان رئيساً للجمهورية) معدداً فيها ما يجب أن يفعله الضباط بعد نجاح الثورة، متتهياً إلى أحد حلين، أحدهما : دعوة البرلمان المنحل ليتولى حقوقه الشرعية. أما الآخر: فهو تأليف وزارة ائتلافية تمثل التيارات السياسية المختلفة القائمة فعلاً في البلاد، إلى غير ذلك متتهياً بعبارات عنيفة .

وقد نشرت هذه الرسالة حيثذ في جريدة المصري في ٢٤ مارس ١٩٥٤ .

ومن هنا ظل يوسف صديق في طيلة حياته صلباً نبيلاً . وهو ما يعود بنا إلى ما شاع بشكل كبير في الكتلة الشرقية، وخرج من وكالات الأنباء والإذاعات هناك ذهب إلى أكثر من مسئول، وانتهى الأمر به إلى محمد حسنين هيكل في ذلك الوقت، وما كاد يجلس إليه حتى قام شأنه دائماً حين يغضب وقال :

سوف أذهب الآن بنفسى إلى سفارة بلغاريا لأقول لهم صراحة: إن هذا الكلام الذى تردده إذاعاتهم لا يضر بنا قدر ضرره بهم .

وخرج غاضباً فلم يكن ليعانى العذاب، وإنما من استبعاده من القيادة، أو المناصب أو المشاركة فى الحكم، وهى كلها مناطق حساسة أثر عبد الناصر أن يبعد عنها هذا الرجل الجريء .

ذهب إلى سفارة بلغاريا، دلف بسرعة، سأل عن السفير، لم يجده وجد سكرتير السفارة، صاح فيه أن كل ما يقال ليس له نصيب من الصحة، وأن حكاية (التعذيب) هذه غير صحيحة أجاب سكرتير السفير : إنه لا يستطيع أن يتحمل مسئولية نقل كلام يلقى إليه شفويا .. إلى حكومته .

أخذ يوسف صديق ورقة وجلس أمام المسئول البلغارى ليكتب فيها بالحرف الواحد هذه الرسالة:

السيد المحترم القائم بأعمال السفارة البلغارية بالقاهرة

بعد الاحترام :

مقدمه لسيادتكم القائم مقام (ح) يوسف منصور صديق

عضو مجلس الثورة السابق أعرض الآتى :

دأبت إذاعة صوفيا فى الأيام الأخيرة على ترديد اسمى فى إذاعاتها فى أخبار
ليس لها ظل من الحقيقة .

فهى تزعم أننى معتقل وأننى ألاقى التعذيب فى المعتقل، وتردد ذلك فى
مناسبات متعددة، الأمر الذى دعانى للحضور بنفسى إليكم لتأكيد عدم صحة هذه
الأخبار، ولما كان ترديد مثل هذه الإذاعات لا يفيد شعب بلغاريا، ولا شعب
الجمهورية العربية المتحدة، فإننى قد أتيت لسيادتكم راجياً وضع حد لهذه الإذاعات
البعيدة عن الحقيقة، والتى من شأنها أن تعكر الجو بين شعبين صديقين يعملان معا
فى معسكر السلام .

وإننى أرجو أن تقبلوا تحياتى وشكرى .

قائم مقام ا . ح

يوسف منصور صديق

وتنتهى رسالة يوسف صديق، غاضباً من القوى الخارجية التى تريد الإيقاع
بأبناء الوطن الواحد وإن حمل فى الوقت نفسه غضباً آخر، وهو نبيل الفرسان
ووعيمهم .



عبد الرحمن بدوي
والضمير الغائب

لعبد الرحمن بدوي سيرة مهمة (سيرة حياتي) .

وهذه السيرة الذاتية، تعكس ذاتاً، أو ضميراً غير فاعل، غائباً لا يمكننا الجزم بحضوره برغم أنه لم يتوقف عن تأكيد ذاته بشكل مستمر طيلة هذه السيرة .

فعلى الرغم من أصداء صاحب هذه السيرة، لدى الكاتبين لم يتوقف بين السلب والإيجاب والإعجاب فى أحيان أخرى .. فإن الذات البدوية راحت تفرض نفسها فى حالتى الهجوم أو الوجوم بصلف عات، مغلفة بحالة من الاعتزاز بالذات الذى يقترب من الحالة (النرسیسية) - كما سنرى - إلى درجة استحيل معها القول إن ضمير الذات، يبدو ضميراً فاعلاً، ولكن داخل الذات وليس خارجها بأية حال، وهو ما يعكس غرابة أن يعيش مثقف ومفكر كبير مثل عبدالرحمن بدوي داخل الذات، القوقعة المصمتة بشكل غريب .

والذين عرفوا عبدالرحمن بدوي فى أطوار حياته، خاصة المرحلة الباريسية - الأخيرة - يكون أول انطباع لهم هذه الحالة التى يختلط فيها الحس بشكل، ذاتي، آلى Auto أكثر من أى شيء آخر، فلا يعرف بدوي إلا فى حالة الهجوم المستمر، وإلا فى حالة الوجوم المستمر، وإلا فى حالة الاختفاء الغامض أو الحضور ضيق الصدر، الموغل فى (حالة) يعجب منها المتابع لفكر هذا الفيلسوف الكبير قرابة مائة عام أو أقل قليلاً .

إن حالة صاحب السيرة تختلط فيها حالات كثيرة : النرسیسية والذاتية الشوفونية وهو ما يصل به - وهو من هو - إلى قدر كبير من العمومية فى الحكم على الآخرين، بل ويخطو خطوات أبعد وأعنف حين يسعى إلى تشويه الآخرين بشكل عات وعنيف . إنها الشخصية (البدوية) كما تختزلها سيرته هنا، وكما تفصلها حياته كلها .

لنكف عن إيراد الانطباعات العامة، ولنعد إلى آخر ما صدر له (سيرة حياتي) لنرى كيف بدت هذه السيرة التى دونها صاحبها .

(٢)

أشرنا إلى أن ثمة (حالة) من الحس النرسيى تغلب على صاحب المذكرات، وهذه الحالة ترتبط بالأسطورة الإغريقية التى تحكى أن نرسيى هو أول إنسان استطاع أن يرى نفسه فى المرأة، وحين اكتشف هذا الوجه المنعكس فى الماء امتلأت نفسه إعجاباً به، ومن ثم، حاول بعد التحديق إلى صورته فى الماء أن يمسك به، ومن ثم، فإنه قضى شطراً كبيراً من حياته محاولاً الإمساك بهذا الوجه الرائع، ولما أعيته الحيلة تمنى أن ينفصل هذا الوجه الرائع عن الجسد، ومن ثم، كان على بدوي (= نرسيى) أن يحمل إعجاباً فائقاً بوجهه (فكره) دون أن يقيم وزناً لآى شيء آخر .. أى شيء !!

أن يكتشف الإنسان المرأة كعكس للشكل ويعمل من خلالها شيئاً .
أما أنه يتمنى أن يذوب الجسد لمصلحة الشكل الذى يصبح أسيراً له، فهنا المشكلة نجدها لدى فيلسوفنا الكبير .

ومع أننا لا نخطئ فى سيرة عبدالرحمن بدوي أنه يتحرك وسط عالم وأحداث كثيرة طيلة القرن العشرين، فإن كل الأحداث توظف لتأكيد الصورة الرائعة لصاحبها، إنه منذ البداية يركز على هذه الحياة الذاتية، ولا يولى أهمية كبيرة لسواها إلا حين يأتى دور النقد والهجوم من عل .

إن السيرة تركز على زاوية واحدة، ولكن بعيداً عن هذا الإطار الذى يمثل المجتمع فيه التفاعل الإيجابى الذى تتحدد خلاله - أكثر - طبيعة هذه السيرة، ومراحل تكوينها، وبرغم أن بدوي يقول لنا إنه قرأ عن جان جاك روسو، وبالقطع تعرف على (اعترافاته) الموسومة بالصراحة الخالصة فى تأكيد حركة الصبى - جاك - فى إطار مجتمعه - فإن السيرة البدوية لا ترسم لنا إلا صورة فتى واحد - هو بدوي، وإلا مواقف شاب واحد من قضايا عصره - هو بدوي، فالكل باطل وعميل وطاغية : هكذا رأى أن كل ما يحدث هو تأكيد لوجود الأب وصناعة له،

ومن أجله، ثم رأى مواقف الزعماء المصريين والمفكرين المربين جزءاً من هذا المناخ الرديء في النصف الأول من هذا القرن وصولاً إلى الستينيات : محمد عبده وسعد زغلول، مصطفى النحاس، جمال عبدالناصر وطه حسين وعباس العقاد وأحمد بهاء الدين وعبدالرحمن الشرقاوى .

ولا يكون علينا - بعد عدة صفحات - غير أن نلاحظ أن الذات المغرقة في زهوها تمتزج بالموقف الاجتماعي لتغمر عديداً من هذه الأحداث التي يتعامل معها بعنف شديد، فالأب ينتمي إلى حزب الأحرار الدستوريين، ومن ثم، فهو ينتمي إلى هذه الطبقة الإقطاعية التي مثلت في أغلبها أعيان الريف، وبرغم كل السلبيات التي يمكن أن تحيق بهذه الطبقة في علاقاتها بالفلاحين، فقد كان لها مواقف إيجابية أخرى، غير أن الذي يهم كاتبنا هنا هو هذه القشرة التي يرى من خلفها موقعه الاجتماعي في أعلى درجات هذه الطبقة، وإذا كانت هذه الطبقة الإقطاعية قد وجدت ردود فعل عاتية من ثورة يوليو، وهي علاقة تحتاج لتأمل أكثر، ومن هنا فإن هذه الثورة - ثورة ١٩٥٢ عملت على أن يتحول الواقع كما يرى إلى اعتداء على هذه الطبقة، إنه كثيراً ما يتحدث عن لجنة تصفية الإقطاع التي تفرض التهم الكاذبة - في زعمه - على عديد من أعيان الريف، والتي تلقى الحراسات عليهم، والتي ينال أصحابها العقاب على ما اقترفوه. لاحظ العرض والحكم معاً حين يصابون بأبشع هزيمة في تاريخ مصر وهكذا - كما يقول - ونستطيع أن نفسر بعض دوافع عبدالرحمن بدوي من إجراءات الثورة نقراً :

- كانت أسرتي إحدى ضحايا هذه اللجنة العليا لتصفية الإقطاع فيما زعموا، فبعد أن يسهب أكثر في إجراءات الثورة ضد عائلته، وفرض الحراسة عليها بما ينفي عنه سمة الحيدة في التعامل مع مواقف الثورة، بل نسمع لهجة الشماتة فيما عاناه النظام، بل مصر كلها عشية هزيمة ١٩٦٧، نقراً هنا :

نال هؤلاء الأبطال البواسل أعضاء اللجنة العليا لتصفية الإقطاع بعض العقاب العادل عما اقترفوه .

وتصل بنا سلسلة الاعتداءات - كما يكرر - إلى أن المجتمع أصبح في النهاية مجتمعاً بائساً ولنكتف من صاحب السيرة بهذه الفقرة.. نقرأ واصفاً رموز ثورة يوليو وإجراءاتها الثورية .

- المتأصلون والطفيليون والحاقدون ومن لف لفهم من المنافقين والدجالين جاءوا في سنة ١٩٥٢ وما تلاها، فصبوا سخائمهم المملوءة بالجحود والعقوق التي ولدها الدخل العظيم على هذه الصفوة من أعيان الريف، وحرروهم من ممتلكاتهم، وحرموا البلاد من الانتفاع بتجاربهم، فماذا كانت النتيجة - انهيار الإنتاج الزراعي، وتآلب الناس بعضهم على بعض، وصارت للوشاية والوقية اليد العليا، وتحول الكل إلى فقراء معوزين، وكان ما أطلق عليه آنذاك : تأميم = تعميم الفقر .

نتوقف عند هذه الجملة الطويلة، ونشير إلى بدهية لا تحتاج لذكرها، أن سلبات ثورة يوليو قائمة وموجودة، وهي تكون دائماً موجودة وقائمة في أية ثورة تأتي، وانظروا إلى الثورات الكبرى في العالم غير أن الثورة لطبيعتها - ونعود إلى مصر - كان لابد أن يصحب السلبات والإيجابيات، ولأن الثورة لم تأت بنظرية، أو لم تجد أمامها نظرية كما صرح قادتها حين جاءوا، فقد كان أسلوب التجربة كالصح والخطأ ما يحاول وزراء ثورة يوليو الإفادة منه .

ويكون علينا أن نتوقف من آن لآخر لنرى إلى جانب الذات المتسعة مزيداً من الشوفونية لهذا الرجل العملاق بدوي حيث لا يوجد غيره في هذا الكون، وحيث نجد أن هذه الطبقة التي انتمى إليها والده حزبياً : الأحرار الدستوريين حتى عام ١٩٥٠ كانت هي الوحيدة المرشحة لخلاص مصر مما سادها من فساد وانقلابات دستورية وخيانات فردية واغتيالات متلاحقة قبل ثورة يوليو، وأن ما حاولته ثورة يوليو بعد قيامها أن حاولت اتخاذ إجراءات انقلابية على شكل قوانين ومراسيم شكلاً على الأقل هكذا فعلت ثورة ٢٣ يوليو منذ قيامها حتى اليوم... إلخ لم يتذكر بدوي إلا سلبات الثورة ودفاعها عنه .

ونحن لا نريد أن ندافع عن ثورة يوليو على طول الخط، ولكن نلفت النظر إلى أن السيرة افتقدت تمامًا التحليل العميق القمين به، والذي كان يجب أن يكون هو فارسه الوحيد لعقله العظيم، ودراسته الفلسفية، وترجماته التي تشهد له .

وهو ما يغرينا بالعود ثانية إلى الشخصية البدوية نسبة إلى بدوي الفيلسوف العربي المعروف الذي أخطأ الطريق .

(٣)

إن أكثر ما يلفت نظرنا أن صاحب السيرة هنا هو فيلسوف كبير مشهود له بالبحث والدأب .

والمعروف أن السيرة الذاتية تكون انعكاسًا لفكر هذا الفيلسوف أو الكاتب، مما يزيد من فرصة التحليل والوعى بما يحدث عبورًا فوق المواقف الشخصية، والانتماءات الطبقية التي يستطيع الوعي بها المثقف .

غير أن هذه السيرة تشير إلى أن صاحبها - برغم ما يتمتع به - كان غائبًا مغاليًا إلى حد مذهل .

وبدهى إذا كان كاتب السيرة يتحدث بنفسه عن حياته الشخصية، فإنه لا يقدم ذلك بذاته أو لذاته وحسب، بل المفروض أنه يروي سيرة حياته بحضور العقل الآخر، الواعي، الذي نفترض وجوده هنا، وهو موجود بالضرورة، غير أن القراءة الأولى لهذه السيرة تقطع أن صاحب السيرة الذاتية لم يستطع أن ينتفع بصاحب السيرة الفلسفية أو الفكرية، إنه لا يروي سيرته الذاتية بحضور المفكر، وتماشياً مع الأسئلة التي قد يطرحها عليه الواقع، وقبلها يطرحها عليه الأول -صاحب السيرة - .

إن المفكر أو الكاتب لم يعر اهتمامًا ما بصاحب السيرة، اللهم إلا، في الأجزاء الأولى، وتلك التي وجد فيها إرضاء (لحالة) من (العظمة) أو (الذاتية) المفرطة ونمنع نفسنا من أن نضيف تفسيراً آخر .

نما يحزن أكثر هنا أن الوعي الفلسفى عند الكاتب لم يحول الذاتية إلى نهج أكثر وعيًا، وقد كان يمكن من خلال السيرة الذاتية أن يرسم صورة نادرة لحركتها فى الإطار المجتمعي، فيوظف الاجتماعى والسياسى والاقتصادى، وباختصار (الفكرى) ليكتب هذه السيرة التى تمضى بوعى فى سيرورة الزمن وصولاً إلى (مرآة) التاريخ، وليس بحثاً فيها عن وجهه العجوز المليء بالتجاعيد الآن، والذي لم يعد وجهه نرسيىس بأية حال الآن .

كان يمكن أن يعى أن هذا الإطار (الفلسفة) كان يمكن أن يصبح هو الإطار العريض لسيرة لا يمثل فيها ضمير الفاعل (= الذاتى) غير أحد مكوناتها، ومن خلال أحد المكونات يمكن أن نصل إلى دلالات الواقع العريض .

نستطيع القول إذن إن (سيرة حياتي) لم تخرج عن إطار الذات أو - بشكل أكثر دقة - عن (مرآة) نرسيىس الذى لم يجد خلالها - حتى - وجهه الجميل الذى ظل معجباً به، لقد صاحبنا محققاً فى مرآته غير مدرك أن الزمن يمضى والتاريخ لا يرحم من يخرج عن قوانينه، وإذا كان (نرسيىس الإغريقى) ظل محققاً حتى انفصل رأسه عن جسده ليخلف زهرة نرجس تفتحت فى المكان الذى مات فيه، فإن (نرسيىس العربى) ظل محققاً حتى غامت الأشياء بين عينيه : صورته التى كانت فى يوم ما رائعة، وبلده الذى كان - فى وعيه - لحظة البدء والختام .

اختفى ضمير الفاعل فى هذه السيرة ليبقى ضمير الغائب الغريب .



محمود أمين العالم.. وصوت العقل

الاحتكام إلى العقل هو الموضوع الأثير لدى محمود أمين العالم المثقف المعروف .. وهو - الاحتكام إلى العقل - الرمز الذي يدهشنا غيابه كثيرا في هذه الأيام .. وهو ما لفتنا إليه العالم في عديد من المواقف والكتابات والندوات، مثل هذه الندوة التي عقدت له وعنه في خريف أحد الأعوام الأخيرة في القرن العشرين في دار الكتب، وكنت شاهداً على كل ما دار في هذه الندوة .

ومبعث الدهشة حقاً أن حياتنا هذه الأيام - تبدو كإطار ضخّم وضع تصميمه صانع قادر كان أشبه بغابات من الكلمات المتقاطعة، غير أن هذا التصميم، يبدو فيه الغموض أكثر من الوضوح، والدهشة أكثر من التفسير، فحياتنا الآن لا تقترب من فعل الاحتكام للعقل كما يحاول أن يصور مرجعياته لنا عالماً بشكل واع، وإنما تقترب القضايا فيه من عموميات وتعبيرات (وهمية) تبدو لأول وهلة أنها مفهومة، حتى إذا اقتربنا منها عثرنا على شيء أشبه بالمدى البعيد الذي يمتد في صحراء الفكر العربي بشكل مريع .

إنها غابات الكلمات المتقاطعة .

أصبحنا نستمع بغرابة إلى من يحدثنا عن قضايا يغيب فيها العقل الذي كان مدرّكاً زاهراً في القرآن الكريم، تردد بمعان إيجابية في صور كثيرة كما سمعنا في القرآن الكريم من ترديد عباراته البليغة في آية مثل ﴿لقوم يعقلون﴾ وفي آية ثانية ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ وفي آية تالية ﴿أفلا تعقلون﴾ وتردد أكثر في سور كثيرة بعبارات بديعة معجزة في سور كالبقرة وآل عمران والأنعام ويونس والأنبياء والرعد .. إلى غير ذلك .

كما لم يعد العقل حارساً أميناً - كما ردد روادنا في عصر النهضة العربي قول فولتير عن العقل، أو أنه أصبح مفهوماً إنسانياً مشتركاً بدا أشد الأشياء عدالة في قسمتها بين الناس كما ردد ديكارت، بل لم يعد موجوداً بالمرّة كما وجدناه جلياً في وعي طه حسين .

باختصار، لم يعد العقل الحكم العدل بين قضايانا ومنازعاتنا التي تثار الآن. إذن، أصبح خيار العقل شيئاً يدهش أكثر مما يبعث على التفكير، وأصبح أكثر بعداً عن تفسير ما يحدث حين نجد أنفسنا في غابات من الكلمات المتقاطعة التي لا يجدى معها شيء.

غاب العقل أو كاد، ولتمهل - لنضرب من ذلك مثالين وليكونا عن قضية الثقافة والتعليم، أو بشكل أدق، طبيعة التعليم التي أنجبت لدينا أنماطاً من الأساتذة والطلاب الذين يتعاملون مع الأحداث بشكل يتراجع عندهم المعنى القريب للعقل، وتقرب أكثر منهم غابات الكلمات المتقاطعة. وليكن مثالنا الآن ما يجرى هذه الأيام من أحداث جسام.

(٢)

قضية هذا الكتاب التي يشار، حاولنا أن نفهم ما يحدث عنه أو له، فمجبنا وهذا هو المثال الأول.

نحن أمام عدد كبير من المثقفين الذين تتعدد صفاتهم كما نقرأ في (كل) الصحف التي لم تفرق يوماً إلا وتحدث عنهم، إنهم عند البعض الإسلاميون، وعند البعض الآخر العلمانيون، أو اللاأثكيون (كتبت هكذا في صحف عربية) ثم لدينا عند كل طرف أنماط متعددة، فالطرف الأول نجد فيه أنماطاً كثيرة من المثقفين كالمحرض الذي يكفر، والغاضب الذي يسارع باتهام غيره بالكفر فينسب إليه هذه الصفة، ولا يكتفى بها، ثم - في الطرف الآخر - نلتقى بهذا المدافع عن الكتاب أو صاحبه أو الناقد فلا يخرج عن (الصفة الفنية) في قراءة (النص) الأدبي بأية حال ويغيب الآخر عند الصفة الاتهامية فلا يغادرها قط.

يستعير هذا مرجعيته من العقيدة، ولا بأس من استخدام نصوص في غير سياقها، وأحياناً ليبرر بها أو مواقف وعي - في الغالب - ما تكون عنيقة دفاعاً - كما يصور - عن دين الله.

ويستعيد ذلك مرجعيته من علوم السرد والسيموطيقا وعلم القراءة والأبستمولوجيا والقراءة.. وما إلى ذلك من (أصول) القراءة الفنية التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، يحرض هذا السلطة ضد ذاك، ويعود الآخر ليحرض جماعة المؤمنين ضد الأول.

وتدور الدائرة التي لا تتوقف أبداً.

لم تتوقف هذه الدائرة في غابات قطر دون آخر، عرفناها في إمارة الكويت بعد أن ظلت لعقود طويلة قبل الغزو العراقي بعيدة عن هذه المهاترات فلم يكن يعرف فيها ليلي العثمان، أو ليلي شعيب غيرها.

وخرجت من الأردن لتصل إلى الأردن ممثلة في الموقف العنيف ضد الكاتب حسن الحوامدة، وشهدنا غابات الكلمات المتقاطعة تكاثفت في هجوم الإسلاميين والشيوعيين، وعرجت إلى اليمن لنعرف أن الكاتب اليمني عبدالكريم الرازحي يتعرض لهجمة شرسة منها إحراق كتبه وشعره مما جعله يولى وجهه إلى هولندا.

ولم يكن بعيد العهد عنا في بيروت الشاعر وديع سعادة الذي اتهم بقصيدته بكثير من الاتهامات التي دفعت به إلى لائحة المغضوب عليهم، ثم قصيدة الفنان (مارسيل خليفة) التي تعرض من أجلها لمضايقات ومحاكمات انجر فيها معه صاحب القصيدة المغناة محمود درويش الشاعر الفلسطيني المعروف.

فإذا ابتعدنا أكثر إلى مصر لواجهتنا ضجة «حيدر حيدر» حول هذه (الوليمة..) المسممة التي قامت الدنيا من أجلها ولم تقعد في هذه الغابات الغامضة البعيدة، التي امتدت إلى موطن الروائي نفسه، حتى أن صحف هذه الأيام تذكر أنه في الوقت الذي دافع عن الرواية عدد من الاتحادات والهيئات والمثقفين المصريين، فإن أيًا من أعضاء اتحاد الكتاب العرب في دمشق التزم الصمت الجميل (كان حيدر حيدر من مؤسسيه).

فإذا عرجنا إلى المغرب لرأينا حكماً عاتياً على كل من مصطفى العلوى الذى سجن ومنع من ممارسة المهنة (كان رئيساً لتحرير صحيفة مستقلة) بل الحكم عليه بدفع مليون درهم (بما يساوى مائة ألف دولار) وهو مبلغ خيالى لصحفى، وقبلها كان يعانى من مثل هذا آخر - هو خالد مشبال، وهذا الأخير صدر ضده حكم غريب هو منعه من ممارسة مهنته، وهو حكم عرفه آخر فى اليمن قبل ذلك بقليل .

وتتعدد هذه الاتهامات التى لا يقترب فيها من (الحوار) أو التوصل بشيء آخر غير اتهامات التكفير والتهديد، وتتحدد اللقاءات بين كل ركن فى هذه الغابات حتى لنكاد نعثر - إذا دققنا النظر - إلى قبائل من المثقفين، متناحرة وحائرة فى آن .

فإذا جاوزنا الفنانين والكتاب والصحفيين لوصلنا فى امتداد الغابة الشاسعة إلى الطلاب العرب .

(٣)

وهو ما يصل بنا إلى المثال الآخر .

لقد أصبح لدينا - وهذا هو المثال الآخر - عدد كبير من المتعلمين ممن يتخذون مواقف جامدة انطلاقاً من العقل الجمعى الذى ينتمى إلى (السماع) أو كما أطلق على صاحبه فى السنوات الأخيرة (المثقف بالسماع) أو (المثقف الهوائى) نسبة لهوائى التلفزيون، وهذا المثقف بالسماع وجدناه فى الانتفاضة الطلابية التى خرجت من الكليات والتى يتخذ أصحابها مواقف كانت هى فى صميم الدفع الغاضب لدين الله دون بصيرة كافية لما هو كائن بالفعل، ونكتفى هنا برأى مسئول وهو فى الوقت نفسه مثقف كبير يعلق على إحدى هذه المشاهد التى تؤكد على (وعى) هؤلاء، يقول د . جابر عصفور :

(- شعرت بالأسف البالغ على الهوة الثقافية والتعليمية التى وقع فيها هؤلاء الطلبة، نتيجة نظام تعليمى لم يفلح إلا فى ترسيخ قواعد التقليد والنقل الجامد ضد

أعمال العقل، نظام تعليمي كرس في عقول هؤلاء الأبرياء تصديق كل ما يقال دون سند أو بينة والمصارعة إلى الاتهام وإصدار حكم بالإعدام على مؤلف رواية لم يقرأوها، رواية لم يسمعوا عنها سوى ما قيل لهم من فريق واحد دون غيره، ولذلك لم يفكر هؤلاء الطلاب في الاستماع إلى بقية التيارات المعارضة، أو حتى المطالبة بقراءة الرواية التي تصدوا بالحكم عليها ..).

إن نظام التعليم كما أضاف في موضع آخر أحوال هؤلاء إلى قنابل موقوتة من العنف الجاهل أو جهل العنف بلا فارق كبير، ولا مفر من تأكيد الجهل في هذا المقام .. والتعليم الأزهرى لا يزال يكتفى (هكذا) بأدنى الدرجات في التعليم العام والجامعى على السواء، ولا يجد الطلاب الذين ينتسبون إلى هذا التعليم نسقاً عقلانياً مفتوحاً يصل بينهم وبين التراث العقلانى لأمتهم .

وبعد أن يسهب مثقف آخر حول أولئك المسئولين عن نوع التعليم الذى يحرض الطلبة، نسمع نغمة واحدة يرددونها فى آن واحد بين الأقطار العربية جنوباً إلى الأقطار العربية شمالاً، وهذه النغمة تتمثل فى هذه الفقرة التى كادت تأتى فى كتابات أكثر من كاتب فى آن واحد، نسمع ونقرأ كثيراً :

(- إن الهدف هو أن نتباحث عن نمط التعليم الذى نمنحه لأبنائنا فى مؤسساتنا التعليمية، وعن نوع (الوعى) أو (السبات العقلي) الذى تتشكل منه عقول أجيال المستقبل، لا لوم على الطلاب، ولا لوم على أجهزة الأمن (.. و ..) فالمسئولية تقع على نظام التعليم).

الأستاذ محمود أمين العالم : أفاض الله عليك بالصحة وامتعنا معك بالعقل، فقد أدهشتنا بالحث على ذلك العقل فى هذا العالم الذى يجب ألا نتخلى فيه عن أسلحته الحقيقية خاصة فى التنمية الشاملة التى تقوم على العلم والعقل وحرية التعبير والتفكير .. وما إلى ذلك، قبل أن نعيش طويلاً فى غابات الكلمات المتقاطعة حيث يغيب فيها العقل، وبالتالي يغيب المستقبل .

زكى نجيب محمود .. الحاضر الغائب !!

كان من المفروض أن يكون موضوع اليوم هو الكلمة الأخيرة فى قضية الوثائق - كما أشرنا (وكانت قد جاءتنا بالفعل هذه الكلمة من المسئول الأول عن دار الوثائق).

كان المفروض أن يحدث ذلك لولا أن زكى نجيب محمود كان أسرع فى الحضور ؛ فهذه الأيام تحتفل مصر بذكرى رحيله، وهذه الأيام تشهد قاعة الندوات بالمجلس الأعلى للثقافة ندوة حول الكتاب التذكارى الذى وضع له .

وهذه الأيام تشهد صدور كتاب ضخيم فخم عنه شارك فى الحديث عنه (مع حفظ الألقاب) محمود أمين العالم مقرر الندوة، وحسن حنفى صاحب العرض الدقيق للكتاب، ثم صلاح قنصوة وعاطف أحمد، وأنور مغيث، فضلاً عن منيرة حلمى قرينة المفكر الكبير التى أثرت أن تجلس فى القاعة لا المنصة تاركة ما تريد أن تقول فى هذا الكتاب .

ثم إن حضور مفكر كبير مثل زكى نجيب محمود يلغى ما قبله ويستهل بفكره الواعى ما يأتى دائماً .

وعلى هذا النحو، وجدنا أنفسنا وسط قاعة غاصة على آخرها بالمتقنين والمتخصصين، وجمهور كبير لم يخل من طلبة الفلسفة الذين جاءوا مع غيرهم ليؤكدوا أن زكى نجيب حاضر بفكره وإن غاب بجسده .. فلنرجئ كل القضايا، ونتمهل عند الحاضر الغائب أبداً فى حياتنا الفكرية .

ولأن المفكر الكبير قضى قرابة نصف قرن فى الحياة الفكرية، فإن الكتاب التذكارى الضخم الذى خصص عنه ضم بين دفتيه إلى جانب المقدمة والسيرة قرابة عشرين دراسة وسبع دراسات مهداة إليه مثلت جميعها من حيث الكيف جهداً هائلاً حول صاحب من (المنطق الوضعى) و(خرافة الميتافيزيقا) .. إلى تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى إلى جنة العبيط وأرض

الأحلام إلى محاورات أفلاطون، إلى فنون الأدب والمعاجم والموسوعات .. إلى غير ذلك من القضايا التي ظل يعمل بها حتى كف بصره، وتوقفت أنفاسه، وغاب تاركاً كل هذا الثراء الفكرى والثقافى والتنويرى فى حياتنا .

ومراجعة كتابات زكى نجيب الدورية أو كتبه المتوالية منذ الثلاثينيات حتى اليوم ترينا أنه لعب دوراً كبيراً فى حياتنا ليس فى (البرج العاجى) الفلسفى كما كان يعتقد أن الفلسفة تتربع فيه دائماً وإنما فى كل نواحي الحياة، فالمنهج لديه كان يدفع إلى التفكير، والقضايا التي يعرض لها كانت للشعب وليس مع الشعب ولهذا فإنه ما كاد حسن حنفى الذى أشرف على الكتاب وقدمه يبدأ حديثه حتى راح يعدد إشكاليات الكتاب، وهى إشكاليات عرض لها وحارب من أجلها طويلاً زكى نجيب محمود، راح حسن يرصد أهم هذه الإشكاليات على هذا النحو الموجز لكنه الدال (التواصل والانقطاع / اللغة من العام إلى الخاص / الصدام بين الشرق والغرب / الفلسفة دون قناع / أهمية قضية التحليل / دوره كمفكر أخلاقى وسياسى) .. إلى غير ذلك من القضايا التي لم يدعها تفلت من المعاصرة بوعيه المتدفق وعقله الصارم، ولهذا لم نجد أياً من معاصرى المفكر الكبير أو اللاحقين له من تلامذته أو قارئيه لم يقل صراحة أنه تأثر بزكى نجيب محمود وأفاد منه بشيء ما سلباً أو إيجاباً .

وفى الحالتين، كان التأثير يمتد فى خط التبلور إلى الأمام وليس إلى الخلف أو حتى (محللك سر) كما نجد كثيراً من الكتاب الكثرين فى هذه الأيام السعيدة . إنها قيمة التفاعل وإن لم يكن متوافقاً مع قيمة الحوار، وإن يكن مختلفاً، ولذلك فإن كلمة الأستاذ الذى قدم بها الندوة كانت واعية إلى هذه القيمة إلى درجة بعيدة أن محمود أمين العالم الذى يقترب من الثمانين بهدوء شاب وفكر ثاقب اعترف بصراحة ووضوح (ولنذكر مرة أخرى أنه يعترف، الآن، بعد سنوات من رحيل زكى نجيب) ... اعترف حين قال: إنه اختلف كثيراً مع زكى

نجيب محمود أثناء حياته، وراح يعدد السنوات التى اختلف فيها معه أثناء حياته: ١٩٧٤، ١٩٧٦، ١٩٥٧، ١٩٥٣، ١٩٥٠ ثم فى آخر مرة ١٩٩٣ ومع ذلك، فإن هذا الاختلاف (= الحوار) كان كما يعترف بالحرف الواحد : كان منطلقى - حتى وأنا اختلف معه - فى تنمية فكرى الذاتى، أنا اختلف معه أدين له بالكثير وأعتبره أكبر الكتاب الذين دفعونى للتأمل، وفى تقديرى أيضاً - يضيف - إن اختلافى معه هو الذى ساعدنى على أن أطور فكرى، فالفكر الكبير وإن اختلفت معه يطور فكرك، هكذا كان زكى نجيب ومن هنا، راح العالم يبنى على هذه الحقيقة حقيقة أخرى، هى، لأننى لا أريد أن تكون هذه الندوة حفل تكريم بل حواراً معه، بل حواراً نتساءل فيه برؤية نقدية لفكرنا نحن لا فكر زكى نجيب محمود وحسب، ولهذا فأنا حريص - يؤكد الأستاذ العالم - فأنا حريص ألا تحتكر المنصة الحدث وإنما القاعة كلها، وإذا حدث هذا التواصل الإيجابى بين المنصة والقاعة، نكون قد انتهينا إلى الهدف الذى جعله زكى نجيب من بين أهدافه، أن نفكر بعمق، نفكر بتحليل الألفاظ، نستخدم المنهج، نعيد النظر لحياتنا بعقلانية، بروح لا تخلو من إيمان بدا فى بدايات زكى نجيب محمود نوعاً من التصوف، وانتهى فى نهاياته بشيء أقرب إلى الوعى العقلى الصارم الذى يخرج من القلب، فثنائية القلب والعقل كانت إحدى ثنائياته الأثيرة التى كانت تنتهى إلى رؤية نقدية واحدة وهى التى ترجمت لديه فى قضية (الأصالة والمعاصرة).

بيد أن الملاحظة الرئيسية فى هذا كله أن زكى نجيب محمود كانت سيرته - كما تقول د. منيرة حلمى - هى مواقف تمتزج فيها أفكاره مع الظروف السائدة فى مجتمعه، ليس امتزاج المسابير، وإنما امتزاج المستشعر لحاجات مجتمعه، المستكشف لآفاقه، المتطلع إلى رفعتة، المتبنى لقضاياها، وعلى هذا النحو، فهى تذكر لنا قصة مشبعة بالدلالة يوم قرأ مقالاً عن اجتماع جرى بين مجموعة من رجال الأدب والفكر فى مصر، وبين شاعر روسى سألهم عن قضية رجال الأدب والفكر فى مصر فتحيروا فى الإجابة وكأنهم بلا قضية، وكتب يومها يقول هذه العبارة المهمة :

(الذين يتصورون أن الكاتب في مصر إنما يكتب في غير قضية، وفي غير مشكلة .. إنه لا يتأزم مع سائر الشعب بأزمة تلاحقه وتؤرقه، تطالبه بالألا يستريح له جنب على مضجع إلا إذا وجد حلاً لمشكلة الشعب التي هي مشكلته).

ولهذا لا يخلو من دلالة أن ما كتبه شريكة العمر عن مواقف زكى نجيب محمود تحدد على النحو الدال التالى :

- ١ - موقفه فى أول الطريق قبل البعثة.
- ٢ - موقفه أثناء بعثته فى لندن.
- ٣ - موقفه بعد عودته من البعثة.
- ٤ - موقفه بعد ثورة يوليو .
- ٥ - موقفه بعد نكسة يونيو .
- ٦ - موقفه من الفكر الغربى : أصالة ومعاصرة .
- ٧ - موقفه من الدين .

وهو ما يشير إلى أن المفكر الكبير كان يكتب من أجل هدف وليس من أجل التفلسف، وعناوين كتبه فى كل مرحلة تشير إلى هذا، وعلى سبيل المثال، فإن الكثيرين منا لا يعرفون درجة الثورة العنيفة فى كتب من أمثال : جنة العبيط، وشروق من الغروب، وأرض الأحلام قبل ثورة يوليو. ثم خرافة الميتافيزيقا، ونحو فلسفة علمية، وقشور ولباب بعد ثورة يوليو، ثم توالى أعماله التى لم تخل من ألفاظ دالة مثل التراث والمثقفين وتجديد وحياتنا العقلية ورؤية إسلامية وما إلى ذلك مما كاد يمثل الخطاب العام لفكر زكى نجيب محمود .

وتتوالى الإشكاليات فى الكتاب الضخم، وقد كان من أهمها اتهام زكى نجيب بأنه تحول فى المرحلة الثالثة من حياته (من العقل إلى الإيمان، ومن العلم إلى الدين، ومن الغرب إلى الإسلام، ومن الآخر إلى الآن ..) ... إلخ .

وهو فى رأينا الخاص، رغم تعدد وجهات النظر داخل الكتاب وخارجه غير صحيح، فإن هذا التحول بدأ من قبيل تطور الفكر الخاص به، وليس تحوله فما بدا أنه تحول لدى زكى نجيب إنما هو - فى الواقع - من قبيل التطور الفكرى، وليس الردة بأية حال، فأفكاره فى السبعينيات ظلت هى هى لم تتغير، وإنما تغير التعبير عنها والسياق الجديد الذى وجد نفسه فيه ؛ وإن ما كان يحيره ويقلقه هو محاولة الجمع بين (العقل والوجدان) وبين (عالم المنطق والأديب) بين جفاف التحليل العقلى وشفافية الفنان)، كان همه البحث عن صيغة تجمع بين هذين الطرفين القصصيين فى شخص واحد بغير تناقض، وربما كان أكثر من برهن على هذا إمام عبد الفتاح إمام فى دراسته الخصبية (خمس سنوات خصبة فى حياة الفيلسوف ٦٨ - ١٩٧٣).

ولا تنتهى الندوة إلا ويخرج المرء بعدد من الملاحظات يمكن إيجازها على هذا النحو :

إن حضور زكى نجيب محمود كان أكثر ما يلفت النظر، فرغم تراجع المناخ الفكرى المتحرر، والاقتراب أكثر من الميثولوجيا أو (الميتافيزيقا) - بأشكالها الجديدة - كما لاحظ عدد كبير من المشاركين فى اللقاء .. فإن الوعي بفكره ودوره كان مؤكداً حتى إن العديد من طلبة الفلسفة حرصوا على الحضور والدخول إلى الحوار (بحرية أتاحها لهم الأستاذ العالم) لا يمكن إغفالها .

وهو ما يشير إلى أنه ما كان يكفى ندوة واحدة عن (صاحب تجديد الفكر العربى).

إن القضايا التى أثارت لم تقف عند عصر زكى نجيب وحده وإنما تجاوزتها إلى عصرنا حيث جدد لنا النظر إلى قضايا : (كالعمولة والنظام العالمى الجديد) وهما غير معروفين فى عصره، وإنما المنهج والحوار كان أكثر ما دفع لهما، وهو ما يعنى أن المفكر الكبير كان حاضراً أكثر من كونه غائباً .

ومع ذلك - أو رغم ذلك - كان زكى نجيب محمود هو الحاضر الغائب فى المجلس الأعلى للثقافة .

كاد يختفى العديد من القضايا من الكتاب والمنصة كالفن الذى لم نتعرف عليه كثيراً، والدور القومى الذى لم يقترب منه، ثم إن (النقد الأدبى) لم نتعرف عليه أبداً رغم أن كاتب هذه السطور له كتاب حول النقد الأدبى عند زكى نجيب محمود (فى سلسلة نقاد الأدب عن هيئة الكتاب) إذ كانت له نظرية نقدية أدبية لم يعرض لها أحد وهو ما يذكره هنا بخجل شديد .

وهو ما يعود - كما أشرنا - إلى حاجتنا إلى أكثر من ندوة وأكثر من كتاب وأكثر من حوار .



النشاشيبي وغياب الوعي

أولاً: يحتار المرء أين أن يضع صاحب هذه الحلقات التي تنشر في إحدى الصحف العربية التي تصدر من لندن .

نحن أمام تفسيرين لهجومه الأرعن على مصر والمصريين الذين فتحوا له صدورهم من ١٥ عشر عاماً : هل نضعه - بعد الاستغراق في القراءة - في حالة غياب الوعي بحكم السن، أو ما يسمى في خبرة التحليل النفسي بغيبة العقل أو غيابه absent-mindedness

وهو ما يفسر إذا أحسنا النية بعدم الانتباه لجوانب الموقف الذي يعتبره الآخرون ذا الأهمية .. الكبرى، وهي غفلة يكون صاحبها مجبولاً عليها .

أم نضعه - وهذه هي الحالة الأخرى - في خانة حضور الوعي بحكم التعمد، أو ما يسمى في خبرة التحليل السياسي - أيضاً - بحكم الانتهازية التي يظل أهم وجوها هنا العمالة، وهو ما يفسر - إذا دققنا النظر فيما ينشر حتى الآن بخداع الآخرين في مصر - سياسيين ومثقفين - لقراءة خمسة عشر عاماً قضاها في مصر، وفي هذه الحالة الأخيرة فنحن الآن أمام سمات سلبية هي - بخلاف اللف والدوران - تكون بوضوح شديدة العمالة .

ونحب أن نلفت النظر هنا إلى أن الحالتين لا تتنافران فيمكن أن يكون الإنسان - في فترة زمنية متقدمة - قد ناله الوهن العقلي، وفي نفس الوقت يكون قد جاء من معسكر العمالة الصريحة، مما يشير - بعد مراجعة ما ينشره : إلى أنه صحفي نال منه الصدق، وفي الوقت نفسه نال هو من الموقف العربي .

وعلى هذا النحو، فنحن أمام حالتين :

- غياب الوعي المتعمد .

- حضور الوعي الخائن .

لنتوقف عن غياب الوعي قبل أن نصل إلى نقيضه .

وهما سمتان - كما أشرنا - يتوفران في ناصر الدين النشاشيبي فيما ينشره بعنوان (سنوات مصر).

(٢)

وقبل أن نستطرد أكثر يمكن أن نكرر أن غياب الوعي هنا يكون متعمداً، ولا يكون بالضرورة (حالة) سيكولوجية، ومن ثم فإن غياب الوعي يكون داعياً إلى النيل من كثيرين ممن عرفتهم مصر في بداية القرن العشرين حتى نهايته .

وسوف نشير إلى هذا عبر اتهام أو قل عبر موقف واحد من مواقف الصحفي الذي أوته مصر، وأعطته أكثر مما أعطى في بلد آخر بعد مجيئه من القدس ماراً بعدد من الدول الأخرى .

وليكن الموقف هنا إغفال الصهاينة بالعمد أو التأكيد .

وسوف نشير إلى هذا عبر شهادات النشاشيبي التي تكفي وحدها للبرهنة على غياب الوعي الذي هو غياب الإنصاف والتحليل الصحيح للأمور، أو غياب الوعي، الذي هو نقيض العداء والادعاء معا .

فمن الغريب أن نسمع من الحلقة الأولى من النشاشيبي أن قضية فلسطين ليست معروفة لدى تسعين في المائة من شعب مصر .

فهل كان ما يحدث في فلسطين غائباً عن الوعي في مصر في هذا الوقت؟ الإجابة بالنفي بالطبع .

فقد كانت الكثير من الأحداث تشير إلى أن ما كان يفعله الصهاينة في فلسطين في الأرض المحتلة، كان معروفاً، وكان يردد في الصحف بشكل مكرر، وجاءت نكبة ١٩٤٨ لتؤكد هذا الوعي الذي تجسد أكثر في كل أنحاء مصر، فلم يكن ليخلُ بيت في هذا الوقت دون أن يكون فيه محارب أو شهيد، أو موتور بشكل ما مما يحدث في فلسطين .

رغم أن ما كان يدبر لليهود فى بداية الأمر بقى طى الكتمان .

إن الواقع فى مصر وفى العالم كله لم يكن ليوحى بأن اليهود - الذين يعيشون فى الأقطار العربية على الأقل - يمكن أن يكونوا مثل هؤلاء الصهاينة الذين يتكاثرون فى فلسطين، كانوا يفعلون هذا بمساعدة إنجليزية .

لم يكن يدرك المواطنون العرب فى أنحاء العالم العربى أن الآلة التى تحرك وجود الصهاينة فى فلسطين كان وراءها تقف العقول اليهودية هناك كان هربرت صموئيل المندوب السامى الأول، والادون نمورمان بنويش النائب والمستشار القضائى للمندوب، ومن ورائهما (الوكالة اليهودية) التى ورد ذكرها فى هذا الوقت فى صك الانتداب .

بل إن التاريخ يذكر أن وعد بلفور نفسه على لسان اللورد أرثى بلفور وزير الخارجية الإنجليزى إلى روتشيلد اليهودى فى ٢ نوفمبر ١٩١٧ بقى طى الكتمان لفترة من الزمان .

ومراجعة تاريخ هذه الفترة ترينا أن الأحداث فى فلسطين كانت تجرى بمساعدة الإنجليز، ويزيد اليهود - على سبيل المثال - فى سنوات قليلة من ٥٣٠٠٠ إلى ١٠٣٠٠٠، وتضاعفت مساحة الأرض التى بيعت لليهود بشكل يلفت النظر .. غير أن هذا كله كان خارج الوطن .

كانت تمضى المؤتمرات الفلسطينية، وتدور المعارك ضد اليهود، وتدخل القضية إلى الأمم المتحدة وتخرج منها .

كان الجميع يعرف ما يحدث خارج كل قطر، لكن داخل كل قطر عربى، كان اليهود يعيشون مع أبناء أوطانهم، يتمتعون بحق (المواطنة) يصبح منهم مسئولون كبار - حتى أصبح منهم وزير - ويمتلكون اقتصاديات كثيرة هنا وهناك، وتنتشر صحفهم وإعلامهم، لكن كل هذا كان يجرى فى إطار الوطن، فالأديان الثلاثة فى مصر - على سبيل المثال - كان أصحابها يتمتعون بقدر كبير من التوافق والاحترام .

كل هذا كان يحدث حتى حرب ١٩٤٨ والعرب من شعب مصر يعرفونه جيداً، لكنهم يفرقون كثيراً بين ما يحدث خارج الوطن حين كان يغضب الفلسطينيون من قرار التقسيم فتدمر المباني والمخافر وتفجر الأنابيب وتنسف الجسور حتى تقوم الحرب .. وبين أبناء وطنهم من اليهود الذين لم يبدوا - على الأقل في النصف الأول من القرن العشرين - أى تأييد لليهود في فلسطين التي تحتل، ويعلن استقلال (احتلال) عصابات من الصهاينة فيها .

كان ثمة يقين لدى أبناء الشعب أن اليهود المصريين هم مواطنون (بحق المواطنة) من الدرجة الأولى كما المسيحي والمسلم، ولم تكن العقيدة لتحول بين الانتماء لمصر في المقام الأول (وإن ظهر بعد ذلك أن عديداً من العناصر والتنظيمات السرية الشيوعية وغير الشيوعية كانت تعمل لصالح إسرائيل). وهو ما يفسر أن المثقفين المصريين أنفسهم لم يكونوا ليتخذوا مواقف عدائية من اليهود .

لم تكن درجة العداء ضد اليهود - كأصحاب رسالة سماوية - قد وجدت من يغذيها حين بدأت أطماع الصهيونية تكشف عن نفسها، وهو ما يفسر به (ويبرر) أيضاً موقف العديد من زعماء مصر أو المثقفين الذين اتهمهم بالتجاوب مع الصهاينة .

(٣)

إنه مرة أخرى غياب الوعي الذي بدا متعمداً من النشاشيبي في اتهامه للمثقفين المصريين خاصة .

وهو اتهام كرره أكثر من مرة بشكل يوحى بأنه متعمد، وليس عن عدم تبين للحقيقة أو الواقع أو الأحداث، ونضطر هنا إلى إثبات ادعاء الصحفي الذي تعمد أن يفقد وعيه، يقول عن المثقفين والسياسيين المصريين إنهم كانوا غير إيجابيين إزاء ما كان يحدث في فلسطين، وأنهم كانوا أكثر إلى الخيانة منهم إلى حسن الظن أو فهم واضح لطبيعة العصر وإنهم ... إلخ ..

انه يتهم لطفى السيد بأنه كان يذهب لكى يحضر الاحتفال بوضع حجر الأساس لمبنى الجامعة العبرية على جبل سكوبس فى القدس فى عام ١٩٢٣!! وكان لطفى السيد يتعمد أن يفعل ذلك فى وقت - كما أشرنا - لم يكن ليخطر على بال أحد أن ما يحدث كان بواعز من الصهاينة، فضلاً عن أن دوره هنا اتسم بالرحابة التى كانت توليها المواطنة فى مصر فى بدايات القرن العشرين، الأكثر من ذلك، وهو ما لم يعلمه النشاشيبي أنه كان يذهب بشكل رسمى لتأكيد الدور المصرى الوطنى الخلاق، وهو دور يحسب لمصر التى لم تعرف العنصرية التى يتحدثون عنها الآن فى ديربان .

الأكثر من هذا أنه راح يطعن فى وطنية زعماء وطنيين كبار مثل إسماعيل صدقى وعلي الشمسى، بل وسعد زغلول ومصطفى النحاس، ويطعن فى تاريخهم الوطنى بشوفونية (شامية) أو مقدسية أو نرجسية لا نعرف مبرراً لها اليوم غير غياب هذا الوعي الذى يتعمده صاحبه .

الأكثر من ذلك، إنه يقفز إلى الاتهامات الصريحة ضد عدد من المثقفين المصريين وفى مقدمتهم مثقف مصرى واع مثل طه حسين فيظل يغمز عنه ويهاجمه فى أكثر من حلقة، فعميد الأدب العربى لا يجد منبراً يتحدث فيه عن : آثار اليهود فى الأندلس سوى النادى اليهودى فى الإسكندرية .. ويغلو فى تطرفه أو اتهامه (ويكاد المريب أن يقول خذونى كما سنرى ..) إلى درجة أنه يشير بالريبة إلى أن طه حسين بعد أن ألقى محاضراته، فإنه ترك نشر النص إلى جريدة الشمس .. لسان حال الطائفة اليهودية . ثم إن طه حسين أشير إليه بإساءة بالغة مرات كثيرة طيلة نشر هذه الحلقات خاصة حين كان عميد الأدب العربى مسئولاً عن جريدة (الجمهورية) فى الخمسينات .

ولا نكون فى حاجة هنا لنذكر المواقف العديدة الوطنية لمثقف واع كطه حسين الذى أصبح مسئولاً عن مجلة (الكاتب) التى يمولها الأخوة هرارى، دون أن تظهر فى أى منها، داخل المجلة أو خارجها ما يشير إلى أنه تخلى عن وعيه الوطنى ..

فلم يكن الوعي الوطنى يشير إلى ضرورة التعاون مع اليهود، وإنما كان يعنى - بوضوح يفتقده الكثيرون الآن بحسن نية أو بسوء نية - أن المثقف يتعامل مع اليهود الوطنيين، وليس مع الصهاينة الذين يستخدمون العقيدة فى السياسة، والذين أصبحوا يمتلكون قبضة أمريكا ليحاربوا بها معاركهم فى الوطن العربى .

ولا نكاد ننهى هذه السطور دون أن نعود إلى نصيحة أنطون الجميل رئيس تحرير الأهرام للنشاشيبي فى كل مرة كان هذا الأخير يظهر الكثير من (الوقاحة) - وهى صفة أطلقها على نفسه - كان يستدعيه وينهره، ويذكر أنه يستدعيه إلى مكتبه ليلقى عليه درساً طويلاً فى التزام الحياد، و(التمسك بفضيلة الترفع عن الذم والثتمة) ومن ذلك، أنه خاطبه طويلاً فى مكتبه فى إحدى هذه المرات ليقول فى نهاية كلامه الكثير هذه العبارة: (قد يصفق لك البعض إن أنت ألحقت الأذى ببعض، ولكن الأذى الذى تلحقه بنفسك يفوق كل أذى).

ثانياً: .. وإذا كنا تعرفنا فى المرة الماضية -إلى غياب الوعي أو تغييبه (على طريقة الحكيم رحمه الله ..)، فقد بقى أن نرى الوجه الآخر المريب .. لتفسير ما يكتبه النشاشيبي فى الصحيفة العربية التى تنشر حلقاته .

فإذا كان الوجه الأول هو وجه الكشف عن غياب الوعي المتعمد (المتعمد) للإساءة للدور المصرى والنيل منه (وهى سمة أصبحت لدى الكثيرين من إخواننا العرب الآن خارج مصر)، فإن الوجه الآخر الآن، هو الوجه الأكثر وعياً، وهو لفرط وعيه أو لنقل (وقاحته) - وهى صفة يستخدمها صاحبها منذ الحلقة الأولى - ليس له غير تفسير واحد هو المريب فيما يقول .

المريب الذى يصل إلى درجة الجزم بهذا الدور المريب حقيقة لا مجازاً .. سواء فى تغيير أسلوب الهجوم على مصر وعبدالناصر أو فى كشف نفسه بشكل مباشر فى هذه العلاقة المريبة بينه وبين الجهة المضادة التى يعمل لها .
هكذا، بغير زيادة أو نقصان .

إن غياب الوعي هناك يساوى حضور الوعي بما يفعل هنا .

وكى لا نتهم بالإفراط أو الإسراف، لنتمهل عند بعض ما يكتبه النشاشيبي عن (سنوات فى مصر).

(٢)

ورغم أن سنواته التى قضها فى مصر تزخر بضروب الهجوم عليها : على المسئولين والمثقفين .

ورغم أن أقل ما يقال عنه فى هذا الصدد هو غياب الوفاء، فإننا نستطيع أن نترجم هذا كله إلى موجة عاتية من موجات الانحياز للعدو الذى كان يحاول النيل من مصر : مكانتها وتأثيرها .. ومن عبدالناصر وعيه ودوره .

وهو دور يلعبه - فيما يبدو - صاحبه حتى الآن .

ورغم أن الهجوم على عبدالناصر الآن أصبح النغمة السائدة لدى الكثيرين، فإنها تعكس هنا طبيعة (الدور) الذى اكتشفناه فيه بعد أن لعب هذا الدور جيداً هنا، ثم فارقنا إلى حيث يكمل دوره جيداً خارج مصر .

ولنر صورة من صور مواقفه من عبدالناصر قبل أن نصل إلى علاقته المريبة (بل الأكيدة) بالإسرائيليين والأمريكيين .

إن اتهاماته لعبدالناصر هى - فى أغلبها - الاتهامات التى كانت توجه إليه من أعدائه .

إنه فى الحلقة الأولى وبعد انتهاء حصار الفالوجا على عبدالناصر وزملائه، يقول بالحرف : (.. انتهت مأساة - أو جريمة - حرب فلسطين . ورأى الناس فى القاهرة الاستقبال النكتة الذى أعده الملك فاروق لأبطال الفالوجا وأبطال غزة وأبطال أشدود، وعلى رأسهم الضبع الأسود والضبع الأبيض

والضبع الذى بلا لون ! ورأيت أنواعاً من المهازل اليومية ..) تلاحظ دلالة هذه اللهجة ..

ونحن نثبت هذه الفقرة بغير تعليق عليها لنشير إلى دلالة حضور الوعي بهذه الصورة التى أرادها صاحبها سواء قبل ثورة يوليو أو بعد أن جاء عبدالناصر أو بعد أن ذهب عبدالناصر ..

إنه يتهم عبدالناصر -بعد ذلك- بأنه لم يهتم بغير زعامته، فالمستول الأول فى دنيا القاهرة التفت إلى تركيز زعامته فى العالم الخارجى، إلى جانب نهرو وتيتو ونكروما وكيندى، وأقطاب العالم، وترك الجبهة الداخلية .. (!!) وعلامات التعجب من عندنا .

وردد فى مرة أخرى بأنه لم يهتم بغير تحقيق العدالة الاجتماعية أو فى شعار العدالة الاجتماعية والقيام بدور استبدادى لتثبيت زعامته، يقول متسائلاً : (.. وهل كان ضرورياً الإصرار على إلغاء كل حزب سياسى من أحزاب مصر وسوريا إكراماً للثورة أو مشتقاتها؟ وهل كان ضرورياً أن تداس الديمقراطية بالأقدام وتترك الساحات أمام الأجهزة الأمنية وحدها كى تحكم وتعتقل وتسجن وتشرد دون أى رقابة من الشعب؟ وهل كان من الضرورى أن يقبل جمال عبدالناصر بمبادرة روجرز فى أغسطس عام ١٩٧٠).

ويسهب أكثر فى أحكام غير دقيقة بالواقع التاريخى، أو عبر الوثيقة، أو -حتى- خلال رأى المنصف لما كان يحدث خاصة أنه كان شاهداً على ما كان يحدث، بل شاهداً أكثر حساسية من غيره فقد جاء من القدس وعاش فى أكثر من قطر عربى حتى استقر بفضل عبدالناصر وحمايته فى القاهرة لسنوات طويلة، ثم ها هو يقول الآن أشياء مثل التى كانت تقولها -وما زالت- أجهزة مخابراتية، ضد عبدالناصر وفترة حكمه !!

إن قبول عبدالناصر -تحييداً- لمبادرة روجرز لها في التاريخ ما يبررها، فقد كان من اللازم أن يقبلها عبدالناصر الذي كان في مهمة في الاتحاد السوفيتي حينئذ لإنقاذ مصر من ويلات التدفق بكل أنواع الأسلحة الأمريكية إلى إسرائيل، ومحاولة إنقاذ الداخل الذي كانت تتسلل إليه إسرائيل في أبو زعبل وبحر البقر .. إلى غير ذلك مما يعرفه المؤرخ جيداً، الذي ليس مكانه الإسهاب هنا ..

وليس لوم النشاشيبي أو عجبته الآن إلا حلقة من حلقات الكراهية التي تسببت في هزيمة النظام الناصري نفسه في الستينيات ؛ فقد كان أعداء عبدالناصر في الداخل أخطر وأبقى رغم أنهم في الخارج كانوا يتحينون الفرص للإيقاع به منذ بدايات الستينيات (منذ حرب اليمن).

بل إن زعامة عبدالناصر (العربية) وموقف الشعب العربي في مصر أيضاً كان موضع شك من الرجل الذي كان يعيش بيننا ؛ إنه حين يصف موجة العروبة التي زحفت إلى مصر في عهد عبدالناصر يقول .. ونؤثر أن ننقل هنا كلماته :
(.. كان عبدالناصر يدفع للعرب ثمن زعامته عليهم، وثمان تأييدهم له .. وثمان ولائهم لمصر !).

وبعد أن يشير إلى هذه الموجة في عهد الملك فاروق قبل ذلك الذي كان يسعى للخلافة يهبط بهجومه المريب على الجماهير، وعلى المثقفين سواء بسواء، وهو في هجومه -وإن بدا ناقصاً للوعي أو متشبعاً بالجهل لهذه المرحلة- فإنه (وهذا أقرب إلى التفسير) كان هو الدور الذي رسم له والذي راح يعبر عنه، وظل يعبر عنه بعد أن خرج من مصر منذ ثلث قرن حتى الآن .

انظر إليه، يعود ليربط ربطاً عشوائياً مريباً بين الفهم المقصود للجماهير أو المثقفين حينئذ حيث يضيف :

- لم تكن تلك الموجات -أي العروبة- متجاوبة مع كل ما كان يتمناه الشارع المصري .. بأغلبه، ولم يكن طه حسين، وحده، يحمل تلك الآراء المعروفة عن مستقبل الثقافة في مصر ولا إسماعيل صدقي باشا .. إياه .. ولا الدكتور عزمي ولا ..

ويعدد أسماء كثيرة ليؤكد حقيقة مغرضة يريد أن ينفذ إليها ومنها ليؤكد عبث عروبة مصر واتجاهها في ذلك الوقت .

ومع ذلك - أو رغم ذلك - فقد نجح النشاشيبي أن يخدع عبدالناصر نفسه - كما سنرى - الذى قال عنه فى الحلقة التاسعة تحديداً: إنه (لولا رضى الله ورحمته، وقلب عبدالناصر ومحبته، لما عدت محرراً أو كاتباً أو موظفاً أو زميلاً يفرغ رصاص مسدسه فى صدرى).

لقد لعب الدور جيداً، واستطاع أن يكسب كل القلوب ويخدع كل القلوب حوله لتحقيق الهدف الذى جاء إليه ومن أجله فى مصر، وهو ما يتبدى أكثر فى علاقاته الوثيقة والحميمة (والموظفة) جيداً مع الصهاينة والأمريكان فى ذلك الوقت .

(٣)

إنه يمارس هذا الدور بأكثر من طريقة : إما إنه يستخدم أسلوب النقل عن الآخرين، وإما ينقل لنا ما يريده بشكل مباشر من المصادر المعادية لأمتنا العربية أو ..

إنه كثيراً ما يردد أحداثاً خطيرة (تصب بالطبع فى التيار المضاد للأمة العربية) خلال السماع والنقل عن الآخرين، فكثيراً ما يقول (سمعت عن ..) أو قال لى صديقى إنه (سمع عن المبعوث الأمريكى روبرت أندرسون ..) وعرفت أن بن جوريون يصرح بأن .. (و) قيل لى فى واشنطن بلسان رجال الخارجية الأمريكية ورجال البيت الأبيض إن .. بل لا يتردد فى أن يقول لنا بضمير المتكلم (التقيت مع السفير الإسرائيلى موشيه ساسون - ثانى سفير لإسرائيل فى مصر ..) ويطيل فى حلقات كاملة وينقل عنه ما يريد نقله .

وما يقوله عن ساسون (صديقه)!! يقوله عن موشى ديان الذى التقى به أيضاً .

ويعجب المرء ويتساءل مع البعض هنا عن سر العلاقة التى سمحت له بأن يقابل موشى ديان فى مكتبه بتل أبيب فى الحادية عشرة مساءً، وأن يتشاور معه فى

عدة قضايا حساسة لا يمكن إثارتها مع شخص لا تربطه صلة سابقة مع الإسرائيليين ولا يعرف موسى ديان معرفة شخصية !!، بل ويسمح له وحده بالدخول إلى مكتب ليفى أشكول برئاسة الوزارة الإسرائيلية (وكان رئيساً للوزراء حينئذ) ليتحدث معه فى قضايا سياسية على جانب كبير من الخطورة، ورغم تحذيره من أن رئيس الوزراء مريض بالقلب فإن لقاءه به طال لأكثر من ساعة .. وطال قضايا فى غاية الخطورة .

الأكثر من هذا أننا نفهم قرب نهايات الحلقات أنه كان يكتب (مذكراته) عما كان يحدث فى مصر، فهل كانت مذكرات حقاً؟ .

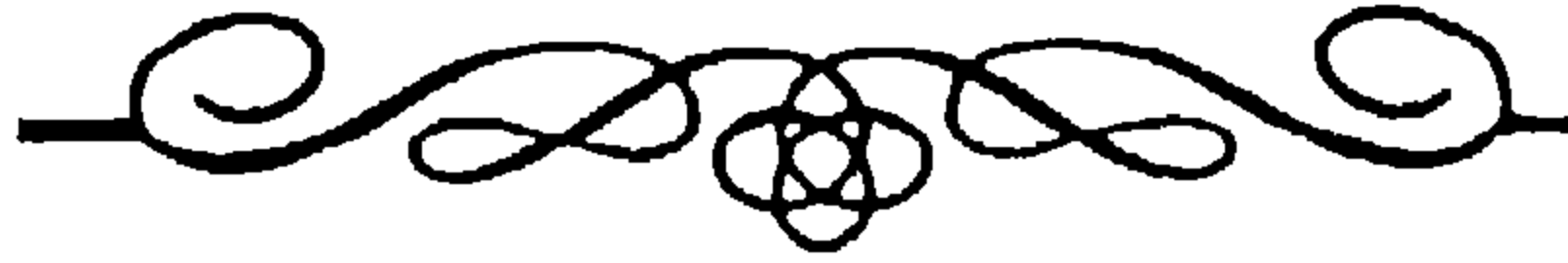
يسأل المرء وهو يتابع رواياته التى يفترض معها أن قارئه يغفل التاريخ ويغفل دلالة الأحداث أو الشخصيات التى كانت تتحالف من أجل هزيمة الجبهة العربية، إنه يتحدث عن هذه (المذكرات) حين يقول فى براءة مقبلة أو يسأل بشكل يبدو فيه حائراً أو متحيراً: (ولا أدري كيف وصلت تلك المذكرات إلى الخارج، حتى إن البروفيسور برنارد لويس، أستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة برنستون الأمريكية ..) وهو يفترض فى هذا أننا لا نعرف أن برنارد لويس أشهر مستشرق يهودى يلعب أدواراً كثيرة ضدنا، وأنه -أى برنارد- مازال يلعب أدواره الصهيونية بالاتفاق مع الدولة الصهيونية فى خطوة لا تمر -هكذا- على القارئ اللبيب فضلاً عن المتابع للأحداث من المثقفين والباحثين .

لقد كان محل ثقة موسى ديان إلى حد بعيد، وكانت علاقاته بأشكول وساسون وغيرهم من الإسرائيليين تستعصى على الفهم، وكانت علاقاته بالإدارة الأمريكية -فى قمة عدائها لأمتنا العربية- تستعصى على الفهم، لكننا الآن خلال اعترافاته بنفسه ندرك أن لها دلالات كثيرة تؤكد أنه لعب دوراً مريباً فى هذا الوقت إلى درجة أن البعض يسأل عن سر العلاقة التى سمحت له بأن يقابل وزير الدفاع الإسرائيلى بمكتبه بتل أبيب (أحمد حمروش) ودفعت بآخر إلى أن يسأل سؤالاً له إجابة أيضاً: هل كان النشاشيبي جاسوساً على عبدالناصر وعلى المجتمع المصرى

طيلة السنوات التي قضاها في القاهرة؟! وعندما انتهى من مهمته سافر إلى القدس والتقى مع رؤسائه «ديان وأشكول» (وائل الأبراشي)، ويقول قريباً من هذا وائل قنديل .. وغيرهم كثيرون ممن وعوا أن حضور الوعي كان من الوضوح بحيث عبر عن نفسه بهذا الدور الذي لعبه ضد الأمة العربية .. ومع أعدائها .. إن حضور الوعي الطاغى هنا ليس له غير تفسير واحد نعرفه جميعاً .

* يقول الكاتب في الجزء ٢٤ :

فهل يجوز يا معلمى الكبير أن يترك تحديد العلاقة بين أكبر دولة عربية -مصر- وأكبر دولة في العالم -أمريكا- إلى حفنة من الجواسيس الهواة من أمثال مايلز كوبلاند، وإيفلاند، وكيم روزفلت، وإيجلبرجر .. ؟ .



محمود درویش.. و حضور یوسف !!

رحل محمود درويش عام ٢٠٠٨ .. وكأنه كان لابد أن يرحل الشاعر الكبير حتى يقام الحزن على شكل صياح عنيف وعويل غير منقطع ..

رحل في هذه اللحظة الفارقة في تاريخه - تاريخنا العربي الحزين.

هذه اللحظة التي حملت الكثير من التناقضات والصراعات والغيابات الحزينة في صراعنا اليومي مع الآخر.

ليس الآخر بوجهه الغربي عند العم سام والعم بول أو - حتى - الوجه الآخر لراشيل صهيون-، وإنما - وهنا وجه الغرابة والبداهة في آن واحد، وإنما هذا الآخر، بوجوهه الدامية في واقعنا الحزين.

وكيلا نغيب في التفاصيل فإننا نشير بسرعة إلى عدة مستويات عرفها الموقف العربي داخل الأرض المحتلة - فلسطين - أو أبنائها في الخارج، وهي الفترة التي شهدت الوصول إلى هلهلة الواقع العربي اليوم من تشظي وتحريض.

إن الدراسات الكثيرة التي حاولت رصد هذه الحركة بدأت من تطور رد الفعل العربي خاصة داخل الأرض المحتلة من نهايات القرن التاسع عشر (الوثائق العثمانية المحجوبة والمعلنة لا تنتهي) لتصل مع توالي الغضب الذي يتمثل في هذه المقاومة بشتى أشكالها في بدايات القرن العشرين لتصل إلى درجة مركبة مع العديد من شعراء الأرض المحتلة وخارجها، فقد كان الهم الواحد هو الذي يعبر عنه الشاعر العربي، وهو هنا - على سبيل المثال - محمود درويش الذي تعرفنا عليه بأعماله الأولى منها: الشعر المقاوم في العقد الثامن، هذا الشعر الذي كان قد جسد نفسه أيضاً بردود أفعال الفترة، فامتزجت مشاعر المقاومة لديه بجلة من مشاعر القهر والهزيمة والحزن، وهذا «الشعور بمرارة الترددي التاريخي، وعقدة الذنب أو الدونية، وعقدة العجز والعناية، انكفاء الوجدان على الذات بالتقريع والتجريح، الرؤية القائمة للواقع، وهو الذي أخذ يتلون باللون الرمادي في نظر

الشاعر المقاوم، لقد انتقل الشعر من تفاؤله في أواخر العقد السابع - كما يلاحظ الناقد الراصد - إلى نوع من السوداوية في نهايات القرن العشرين.

في هذه الفترة نجد أعمال محمود درويش تعبر عليها في مراحلها المتباينة من الحس الوجداني بالألم ثم الحزن الداخلي بالمرارة التي تدفع إلى رد الفعل (=المقاومة) وتجسيد هذا كله في شكل من أشكال المقاومة التي تبلورت بين الغضب والتمادي في نقد الغياب، من الشدو الموجه، فالشدو الذي يقترب من حالة (المهادنة) مع هذا الواقع، وهو ما تبلور في النهاية إلى هذا اللون من الغضب الجارف العنيف.

ليس الغضب على الداخل من هذا الصراع بين حماس وفتح وتشاجرات دموية، وإنما - وهو الأهم هنا - في حالة محمود درويش - بين المقاومة المركبة إلى لوم الذات في الداخل (بين خلافت جماعات الـ ٤٨ غزة، القدس والضفة) إلى لوم الذات في الخارج (بين العواصم العربية الـ ...) في

وهو ما نشهده الآن من هذه الصراعات الوهمية داخل المناطق المحتلة في فلسطين أو داخل الأقطار الغائبة خارجها.

وهو ما نستطيع أن نقرب معه أكثر من صوت محمود درويش، منذ صاح في قصيدته في ستينات القرن الماضي وليعبر منها إلى نهايات القرن العشرين حين يزيد خطر الغرب؛ هذا الخطر الذي يرتبط أشد الارتباط بتعدد الهويات العربية وتشرذمها.

كان الشاعر يعي أشد الوعي بالهوية العربية وأهميتها، نعر على ذلك من ديوانه الأول «أوراق الزيتون» ونضعها بين يدي القارئ اللبيب ليرى إلى أي مدى انطلقت خيوط الوعي العربي خاصة والوعي (بالهوية) بشكل أخص؛ نستطيع أن نتعرف على هذه الخيوط في قصائده وأشعاره الأولى طيلة الستينات والسبعينات، ولا نلبث أن نلاحظ تعدد الخيوط في الثمانينات لتصل إلى متنهاها قبيل رحيله بفترة

وجيزة... نستطيع أن نعثر على هذا الهم العربي في دواوينه : عصفير بلا أجنحة (١٩٦١). و أوراق الزيتون (١٩٦٤). و عاشق من فلسطين (١٩٦٦). و آخر الليل (١٩٦٧). و العصفير تموت في الجليل (١٩٦٩). و حبيبتى تنهض من نومها (١٩٧٠). و أحبك أو لا أحبك (١٩٧٢) ..

وتتوالى كثافة الخيوط وقتامتها في الطيف الغاضب أكثر بعد السبعينات منذ ديوانه الملحوظ محاولة رقم ٧ (١٩٧٣) مرورا ببقية أشعاره التي صدرت في دواوين : تلك صورتها وهذا انتحار العاشق (١٩٧٥) وأعراس (١٩٧٧) و حصار لدائع البحر (١٩٨٣). ومديح الظل العالي (١٩٨٧) و هي أغنية.. هي أغنية (١٩٨٦). و ورد أقل (١٩٨٧). و مأساة النجس وملهاة الفضة (١٩٨٩) .

ونصل إلى أقصى درجات التعبير الغاضب بداية القرن العشرين وبدايات هذا القرن ...

لنتمهل أكثر مع صوت محمود درويش الرنان العالي في التجمعات التي وجد نفسه فيها داخل المنطقة العربية أو خارجها، يصيح دائما :

سجل

أنا عربي

ورقم بطاقتي خمسون ألف

وأطفالي ثمانية

وتاسعهم سيأتي بعد صيف

فهل تغضب

سجل

أنا عربي

وأعمل مع رفاق الكدح في محجر
وأطفالي ثمانية*
أسل لهم رغيف الخبز
والأثواب والدفتر
من الصخر
ولا أتوسل الصدقات من بابك
ولا أصغر
أمام بلاط أعتابك
فهل تغضب

سجل
أنا عربي
اسم بلا لقب
صبور في بلاد كل ما فيها
يعيض بفورة الغضب
جذوري
قبل ميلاد الزمان رست
وقبل تفتح الحقب
وقبل السرو والزيتون
وقبل ترعرع العشب
أبي من أسرة المحراث
لا من سادة نجب

وجدى كان فلاحاً
بلا حسب ولا نسب
يعلمنى شموخ الشمس قبل قراءة الكتب
وبيتى كوخ ناطور
من الأهواد والقصب
فهل ترضيك منزلي
انا اسم بلا لقب

سجل
أنا عربي
ولون الشعر فخمي
ولون العين بني
وميزاتي: على رأسى عقال فوق كوفية
وكفى صلبة كالصخر
تخمش من يلامسها
وعنواني: أنا من قرية عزلاء... منسية
شوارعها بلا أسماء
وكل رجالها فى الحقل والمحجر
فهل تغضب

سجل أنا عربي
سلبت كروم أجدادي

وأرضاً كنت أفلحها
أنا وجميع أولادي
ولم تترك لنا ولكل أحفادي
سوى هذى الصخور... فهل ستأخذها حكومتكم كما قيل
إذن

سجل برأس الصفحة الأولى
أنا لا أكره الناس
ولا أسطو على أحد
ولكنى إذا ما جعتُ
أكل لحم مغتصبي
حذار حذارٍ من جوعي
ومن غضبي

ويكون على الشاعر الذى تزداد مرارته للتشرذم العربى أن يؤكد هذا الوعى العربى الواحد مروراً من تل الزعتر/ أحمد العربى، إلى بيروت خيمتنا الأخيرة / مديح الظل العالى، إلى نهايات الثمانينات وأخطارها .

إن الحس العربى يعبر عنه بشكل مباشر وغير مباشر، وفى لحظات السكوت العربى أو التشرذم القومى، وهو ما نلاحظه أن ما يكتب وينشر ويصيح به فى الندوات والمؤتمرات والصفحات الأدبية والثقافية فى شتى أنحاء العالم .

إن هذا الوعى بالهوية العربية بشكل غير مباشر يتردد فى عديد من كتاباته، فقد كان رحمه الله يسعى إلى التعبير عن الحس العربى المشترك حتى فى توجيه الخطاب العربى الغاضب إلى مغتصبي الأرض العربية من فلسطين، وربما كانت أهم قصائده فى هذه الحقبة، القصيدة التى حملت دلالة وعيه (عابرون فى كلام عابر) والتى كانت أثارت ضجة داخل إسرائيل بعد أن نوقشت " فى الكنيسة لما

فيها من غضب ووعى بالهوية وويلات التعرض لها، نصمت لنسمع الكلمات الضافية التي رددت في المنابر والمحافل الأدبية والفنية .

لنقرأ ونتأمل القصيدة التي نشرت في الديوان الثاني (عاشق من فلسطين)

أيها المارون بين الكلمات العابرة

احملوا أسماءكم، وانصرفوا

واسرقوا ما شتتم من زرقة البحر ورمل الذاكره

وخذوا ما شتتم من صور، كي تعرفوا

أنكم لن تعرفوا

كيف يبنى حجر من أرضنا سقف السماء

أيها المارون بين الكلمات العابرة

منكم السيف - ومنا دمنا

منكم الفولاذ والنار - ومنا لحمنا

منكم دبابة أخرى - ومنا حجر

منكم قبيلة الغاز - ومنا المطر

وعلينا ما عليكم من سماء وهواء

فخذوا حصتكم من دمنا وانصرفوا

وادخلوا حفل عشاء راقص.. وانصرفوا

وعلينا، نحن، أن نحرس ورد الشهداء..

وعلينا، نحن، أن نحيا كما نحن نشاء!

أيها المارون بين الكلمات العابرة

كالغبار المر، مروا أينما شتتم ولكن

لا تمروا بيننا كالخشرات الطائره
فلنا فى ارضنا ما نعمل
ولنا قمح نرييه ونسقيه ندى اجسادنا
ولنا ما ليس يرضيكم هنا:
حجر.. أو خجل
فخذوا الماضي، إذا شئتم، إلى سوق التحف
وأعيدوا الهيكل العظمى للهدهد، إن شئتم،
على صحن خزف.
فلنا ما ليس يرضيكم: لنا المستقبل
ولنا فى ارضنا ما نعمل

أيها المارون بين الكلمات العابره
كدسوا أوهامكم فى حفرة مهجورة، وانصرفوا
وأعيدوا عقرب الوقت إلى شرعية العجل المقدس
أو إلى توقيت موسيقى مسدس!
فلنا ما ليس يرضيكم هنا، فانصرفوا
ولنا ما ليس فيكم، وطن ينزف شعبا ينزف
وطنا يصلح للنسيان أو للذاكره..

أيها المارون بين الكلمات العابره،
آن أن تنصرفوا
وتقيموا أينما شئتم، ولكن لا تموتوا بيننا

فلنا فى أرضنا ما نعمل
ولنا الماضى هنا
ولنا صوت الحياة الأول
ولنا الحاضر، والحاضر، والمستقبل
ولنا الدنيا هنا... والآخره
فاخرجوا من أرضنا
من برنا.. من بحرنا
من قمحنا.. من ملحنا.. من جرحنا
من كل شيء، واخرجوا
من ذكريات الذاكره
أيها المارون بين الكلمات العابره

وكان لابد للشاعر هنا أن يتنبه، ومنذ فترة مبكرة، إلى الخطر الآخر .. الخطر
الذى لا يأتى من العدو الصهيونى والإمبريالية الامريكية خلفه، وإنما من الخطر
الذى يأتى من الداخل أيضاً، من بعض الإخوة العرب الذين كانوا يقومون بدور
يحسب على القضية وليس لها بأية حال، وهو ما وظف له العديد من خطابات
الشعرية فى الحقبة الأخيرة .

إننا نلتقى بهذه الحقبة الخطيرة بدواوينه الكاملة التى قد لا يخلو ديوان منها
أو حتى قصيدة من هذا الوعى بالهوية، وفى الوقت نفسه من الوعى بخطر
أصحاب الهوية أنفسهم، نجد هذا فى أشعاره ودواوينه الأخيرة .

الخطر الذى يأتى من الداخل دائماً، وإعادة رصد قصائد درويش منذ فترة مبكرة
حين كتب القصيدة وهو على مقاعد المدرسة "العبرية" الى ما قبل الرحيل على الفراش
سبروعنا أن الشاعر كان متنبهاً بوعى شديد إلى هذا الخلاف بين الأشقاء ..

وهذا الهم العربي أشار اليه فى كل أشعاره .. وإن تباينت ألوان الطيف عنده فى قصائده التى نشرت لقراءة نصف قرن .

نستطيع أن نتعرف على هذه الخيوط فى قصائده وأشعاره الأولى طيلة الستينات والسبعينات، ولا نلبث أن نلاحظ تعدد الخيوط فى الثمانينات لتصل إلى منتهاها قبيل رحيلة بفترة وجيزة .. نستطيع أن نعثر على هذا الهم العربى فى دواوينه ... ونصل إلى أقصى درجات التعبير الغاضب بداية القرن العشرين وبدايات هذا القرن ...

ولأن استعادة هذا الواقع العربى المأزوم يزيد فى الحقبة الماضية، ولأن الغفلة العربية تزيد فى وقت تزيد فيه شراسة الغرب الصهيونى أو الإمبريالى، فإن الشاعر يكون أكثر وعياً حين يعود إلى ترديد نفس الخطاب لتأكيد الهوية وتعميد الواقع حين تتأثر فى قصائده الأخيرة هذا الغضب، وهو ما يتمثل فى الكثير مما كتب ونشر ونظم من قصائد كانت تدوى فى الصحف والمنابر والعواصم العربية .

رأينا هذا فى الفترة التالية من تسعينات القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين، نجد هذا فى طبعاته المتوالية : لماذا تركت الحصان وحيداً، وسرير الغربى ١٩٩٥، ثم فى (جدارية) ٢٠٠٠، و(حالة حصار) ٢٠٠٢ ولا تعتذر عما فعلت ٢٠٠٤، ثم توالى ألوان الطيف الواعى الحزين لما يحدث للعرب من الداخل فى كثير مما كتب ونشر حتى رحيله .

ولأنه يصعب الإشارة إلى كثير مما كتب ودون، وصاح، نكتفى بهذه الكلمات التى يمتزج فيها الحزن بالخوف بالتنبه بالنقد فى خطاب واع يوجه لأصحاب الهوية الواحدة (العربية) لتأمل هذه الصورة المشحونة بالألم والشجن المرهونة بعدد من الرموز الدالة لما يريد الشاعر، ولما يمكن أن يفسر به حالته الأخيرة التى وجد نفسه فيها، وهى حالة كان يصفها المحيطون به بأنها مزيج من الحزن والألم والمقاومة فى آن واحد، لنصمت .. ولنقترب من صوت محمود درويش فى السنوات الأخيرة، يقول وهو يصيح بشجن وحزن شديد (أنا يوسف يا أبى)، يضيف .. ينادى .. يهدر فى أسى شديد :

أَنَا يُوسُفُ يَا أَبِي .
يَا أَبِي ، إِخْوَتِي لَا يُحِبُّونَنِي ،
لَا يُرِيدُونََنِي بَيْنَهُمْ يَا أَبِي .
يَعْتَدُونَ عَلَيَّ وَيَرْمُونَنِي بِالْحَصَى وَالْكَالَمِ .
يُرِيدُونََنِي أَنْ أَمُوتَ لَكِي يَمْدَحُونَ
وَهُمْ أَوْصَدُوا بَابَ بَيْتِكَ دُونِي .
وَهُمْ طَرَدُونِي مِنَ الْحَقْلِ .
هُمْ سَمَمُوا عَنَبِي يَا أَبِي .
وَهُمْ حَطَمُوا لُعْبِي يَا أَبِي .
حِينَ مَرَّ النَّسِيمُ وَلَا عِبَ شَعْرِي
غَارُوا وَثَارُوا عَلَيَّ وَثَارُوا عَلَيْكَ ،
فَمَاذَا صَنَعْتُ لَهُمْ يَا أَبِي ؟
الْفَرَاشَاتُ حَطَّتْ عَلَيَّ كَتِفِي ،
وَمَالَتْ عَلَيَّ السَّنَابِلُ ،
وَالطَّيْرُ حَطَّتْ عَلَيَّ رَاحَتِي .
فَمَاذَا فَعَلْتُ أَنَا يَا أَبِي ،
وَلَمَّاذَا أَنَا ؟
أَنْتَ سَمَيْتَنِي يُوسُفًا ،
وَهُمُ أَوْقَعُونِي فِي الْجُبِّ ، وَاتَّهَمُوا الذُّئْبَ ؛
وَالذُّئْبُ أَرْحَمُ مِنْ إِخْوَتِي ..

أَبَتْ أَهْلَ جَنَيْتٍ عَلَى أَحَدٍ عِنْدَمَا قُلْتُ إِنِّي :
رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا ، وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ، رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ؟
والمعروف أن يوسف العربى لم يتلق الإجابة، على السؤال السرمدى الحزين ..
وقد يكون من المهم أننى فى المرة الأخيرة التى التقيت به فى القاهرة، رحت
أررد الجزء الأخير من هذه القصيدة، وهو صامت مبتسم، ثم قال فجأة :
- هل تتصور أن الذئب أكثر رحمة على .. ؟
- هل تتصور أن .. ؟
- هل .. ؟

** لا نحتاج هنا لنبرر للرجل فنقول إنه يسعى إلى الرمزية، ولكنها الرمزية
الدالة الموجهة التى تعيد طرح السؤال المؤلم، ويسعى للإصرار على سماع الإجابة،
الإجابة التى هى بدهية ولا تحتاج لترجمان أبدا ... إن ما يذهب إليه لا ينتهى بانتهاء
القصيدة، وإنما يبدأ كل مرة تقرأ فيها أو تبدى هذه الصيحة والكلمات الممزقة
لحال (روم) اليوم الذى كان سميهِ المتنبى يشير إليهم، فيصبح إلى سيف الدولة
الحمدانى (وسوى الروم خلف ظهر ك روم).

** فى اللحظة التى وارى فيها التراب جثمان محمود درويش انهمر
الجميع .. جميع الحاضرين أمام الكادر وخلفه أمام الكاميرات وقربها - أمام الفضاء
الفضى أو الرقمى .. انهمر الجميع فى البكاء ..

لم نكن فى حاجة لتذكر أن محمود درويش كان هو العملاق الكبير.
ولابحاجة لتذكر أن الحاضر المستمر هو ما يمثل الوعى بحضور محمود
درويش أو غيابه .

فالغياب هو الحضور .

شاعر المقاومة مازال يصيح: أنا يوسف يا أبي

ورغم أنه شاعر المقاومة، وهو لم يتوقف عن تأكيد هذا داخل قصائده قرابة نصف قرن أو خارجها، فإننا نستطيع أن نرصد في الفترة الأخيرة من حياته هذا الحزن القاتم على واقع مأزوم، استطاع أن يناهض الشاعر المقاوم طويلاً.

هذا الحزن الجاثم على تلافيف قلبه المتعب أكثر ما يمكن تبينه في الأداء الشعري خاصة، أو - وأيضاً - في الأداء الشعري قبل هذا وبعده.

وعبوراً على قرابة عشرين ديواناً شعرية، من منتصف القرن الماضي حتى بدايات هذا القرن نستطيع أن نرصد بدقة تحولات الشاعر، شاعر المقاومة في عديد من الأحياء داخل الاحتفاليات والمستشفيات داخل أمريكا حيث رحل أخيراً، أو خارجها.. لا نخطئ قط هذا الحس الحالم الحزين الذي انتهى إليه هذا الشاعر الذي عرف النكبة في بداياتها حين خرج مذعوراً من قريته (المروّة)، ولم يجاوز السابعة من عمره إلى خارج الأرض المحتلة، إلى عديد من القرى والمدن حتى عاد مرة أخرى إلى رام الله.

أقول: لقد لاحظت كثافة هذا الحلم المقهور في أخريات حياته بشكل مروع، لم يفقد روح المقاومة أبداً، نعم، لكن بذرة الحزن القاتم الثقيل تمت وتربعت من اللون الأخضر الدامي في مراحل حياته الأولى إلى اللون القاتم في أخريات حياته.

وبعيداً عن «كل الكتابات» التي تكثفت منذ رحل نستطيع أن نقفز بسرعة إلى هذه المرحلة الأخيرة (لم يستطع أحد الوصول إلى هذه المرحلة إلا رفعت سلام)، ربما منذ منتصف الثمانينات عند «هي أغنية.. هي أغنية» (١٩٨٦) وصولاً إلى قصيدته الأخيرة «لاعب النرد» مروراً بعدد من الكتابات والأغنيات والانكسارات والانهيئات يمكن أن نلاحظ صياح محمود درويش الحائرة.

الحيرة تبدو مجردة.

لكنها - في الوقت نفسه - لا تخلو من هزيمة الحلم وانكسارات الواقع.
الحيرة التي تبدو مجردة .

لكنها - في الغالب - لا تخلو من الرموز السيريالية السادية الحائرة .

وعلى هذا النحو، حيث تتسع أقطاب الدائرة في هذه المرحلة يمكن أن نرصد فيها أسماء دواوينه أو قصائده لإعادة رصد هذه المرحلة عبر أعماله : حصار لدائع البحر ومديح الظل العالي وهي أغنية .. هي أغنية. وورد أقل ومأساة النجس وملهاة الفضة عبوراً من لماذا تركت الحصان وحيداً وسرير الغريبة، ثم في (جدارية) ولا تعتذر عما فعلت ٢٠٠٤، ثم توالى ألوان الطيف الواعي الحزين لما يحدث للعرب من الداخل في كثير مما كتب خاصة في أخريات قصائده «أنت منذ الآن غيرك» فإلى قصائده في عصافير بلا أجنحة، أوراق الزيتون، أصدقائي لا تموتوا، عاشق من فلسطين، العصافير تموت في الجليل، مديح الظل العالي، حالة حصار، وغيرها.

وإذا أردنا الاقتراب أكثر من المركز نلاحظ تكاثف الظلال القائمة من قصائده الأخيرة ربما من قصيدته الدالة (أنا يوسف يا أبي) مروراً بقصيدته المهمة (أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي) وصولاً إلى آخر قصيدة ألقاها قبل أن يرحل مباشرة في بيت لحم (لاعب النرد) .

في القصيدة الأخيرة وصل إلى أقصى درجات الحيرة والحزن في هذا الواقع العربي الذي نعيش فيه جميعاً حدة الخوف من الماضي والآتي، لنعود لنستمع إلى لاعب النرد ومصادفاته الدامية لنستمع :

ومشى الخوف بي ومشيت به

حافياً، ناشياً ذكرياتي الصغيرة عما أريدُ

من الغد - لا وقت للغد -

أمشي / أهولُ / أركضُ / أصدُ / أنزلُ / أصرخُ

أُنْجَحُ / أَعُوِي / أُنَادِي / أُولُولُ / أَسْرَعُ / أَبْطِئُ
أَهْوِي / أَخْفُ / أَجْفُ / أَسِيرُ / أَطِيرُ / أَرَى / لَا أَرَى
أَتَعَثُرُ / أَصْفَرُ / أَخْضَرُ / أَزْرَقُ / أُنْشِقُ / أَجْهَشُ
أَعْطَشُ / أَتْعَبُ / أَسْغِبُ / أَسْقُطُ / أَنْهَضُ / أَرْكُضُ
أَنْسَى / أَرَى / لَا أَرَى / أَتَذَكِّرُ / أَسْمَعُ / أَبْصُرُ / أَهْذِي
أَهْلُوسُ / أَهْمَسُ / أَصْرُخُ / لَا أَسْتَطِيعُ / أَتُنُّ / أَجْنُ
أَضِلُ / أَقْلُ / وَأَكْثُرُ / أَسْقُطُ / أَعْلُو / وَأَهْبِطُ / أَذْمَى / وَيَغْمَى عَلَيَّ
وهي «الحالة» التي يمكن العودة إليها كثيراً قبل هذا المساء الأخير.

وعبر هذا كله بالعديد من رموز (جدارية) الشاعر ..

ومهما يكن، فيجب أن نتبّه إلى صياح الشاعر الحزين (أنا يوسف يا أبي)
بكل ما فيه من دلالات حادة التقاطع جادة الدلالات.

إنها من أهم القصائد التي يدفعنا صياحها الدؤوب إلى انكسار الحلم
وغياب الحاضر في هذه الفترة الأخيرة التي نحيها جميعاً بألم شديد.

في هذه الحقبة الأخيرة زادت مساحات الهزيمة في المنطقة العربية، زادت
مساحات الخيانة، تراكمت طبقات التراجع، عرف الشاعر مدى انكسار الإرادة
العربية على مستوى زعماء المنطقة، وشهد تراجع الحلم القومي إلى ٣٦٠ درجة.

وربما كان من المهم أن نعيد استدعاء صياح (يوسف) داخل الآية وخارجها،
داخل القصيدة وبعيداً عنها، لنستمع ولنتأمل برهة:

أَنَا يَوْسُفُ يَا أَبِي.

يَا أَبِي، إِخْوَتِي لَا يُحِبُّونَنِي،

لَا يُرِيدُونََنِي بَيْنَهُمْ يَا أَبِي.

يَعْتَدُونَ عَلَيَّ وَيَرْمُونَنِي بِالْحَصَى وَالْكَلَامِ.

يُرِيدُونَ نِيَّ أَنْ أَمُوتَ لَكِي يُمْدَحُونَ
وَهُمْ أَوْصَدُوا بَابَ بَيْتِكَ دُونِي.
وَهُمْ طَرَدُونِي مِنَ الْحَقْلِ.
هُمْ سَمَمُوا عَنَبِي يَا أَبِي.
وَهُمْ حَطَمُوا لُعْبِي يَا أَبِي.
حِينَ مَرَّ النَّسِيمُ وَلَا عِبَ شَعْرِي
غَارُوا وَثَارُوا عَلَيَّ وَثَارُوا عَلَيْكَ،
فَمَاذَا صَنَعْتُ لَهُمْ يَا أَبِي؟
الْفَرَاشَاتُ حَطَّتْ عَلَيَّ كَتِفِي،
وَمَالَتْ عَلَيَّ السَّنَابِلُ،
وَالطَّيْرُ حَطَّتْ عَلَيَّ رَاحَتِي.
فَمَاذَا فَعَلْتُ أَنَا يَا أَبِي،
وَلَمَّاذَا أَنَا؟
أَنْتَ سَمَيْتَنِي يُوسُفًا،
وَهُمُ أَوْقَعُونِي فِي الْجُبِّ، وَاتَّهَمُوا الذُّبَّ؛
وَالذُّبُ أَرْحَمُ مِنْ إِخْوَتِي..
أَبْتُ أَهْلَ جَنِيْتُ عَلَى أَحَدٍ عِنْدَمَا قُلْتُ إِنِّي:
رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا، وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ؟



المسيري.. المفكر والناقد الأدبي

"طموحى الأصلى هو أن أصبح ناقدًا أدبيًا .."
عبد الوهاب المسيرى

هذه محاولة للاقترب من الوعي النقدي عند د. عبد الوهاب المسيري ..
وهي محاولة تسعى إلى اكتشاف الوعي الكامن لدى المفكر الكبير في بعض
أو أهم جوانبه، وهو ما نصل معه إلى الجانب الإنساني ..
وهي محاولة تسجل في الحضور أو الغياب قامة المسيري العالية، ليس في
اجتهاده الكبير في رصد وتجديد الملامح "الصهيونية" التي تعمل بدأب عبر
"الجماعات الوظيفية" في عجلة الإمبريالية الغربية وحسب، وإنما أيضاً، قامته
العالية في جانب لم يتنبه إليه أحد لا أثناء حياته أو حتى بعد رحيله .
نقصد به جانب النقد الأدبي الذي عمل له بدأب لم يعرفه من يعرف
المسيري بحق .

فعلى الرغم أن المسيري له جهد كبير في الفكر السياسي والممارسة الفلسفية
عبر كتاباته، ثم إنه من بين أكبر نموذج استطاع تخصيص ما يقرب من عشرة أجزاء
عن (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) ثم كتاباته بالإنجليزية في كثير من
الميادين الفكرية .

وعلى الرغم من نتاجه الإبداعي، فنحن نعرفه شاعراً في أحدث أعماله
(أعنى الخبرة والحيرة والبراءة) ونحن نعرفه كاتب أطفال بارع حصل فيها على
الجوائز (وهي قصص كثيرة) ونحن نعرفه مناضلاً على سبيل تبني المقاومة
الفلسطينية والدفاع عنها بشكل واع .. نقول على الرغم من الجوانب الكثيرة
للدكتور المسيري، فسوف نتمهل هنا فقط عند جانب النقد الأدبي .

ولهذا تفسير لا بد من الإشارة إليه .

فمراجعة أغلب ما كتب المسيري في رحلته الطويلة منذ خرج من دمنهور في
بداية الستينات إلى اليوم - ربيع ٢٠٠٥ ترينا أن محاولة رصد خطاب د. المسيري،

خاصة فى النقد الأدبى يعد ضرباً من الغوص فى يم شاسع، نسعى إلى اختراق الكثير من جوانبه الشاسعة .

ورغم أن المفكر وشموليته تكاد تخفى الكثير من محاورات النقد، خاصة فى جانبه النقدى، فإن محاولة رصد الخطاب الذى يسعى به المفكر / الناقد هنا تدفع بنا إلى رصد التيارات المتتابعة المتوالية فى نظام كلى متغير ومتعدد الخواص يصعب على النظرة العامة فهم تشكل موجاته وتتابعها فى تيار أكبر وأبعد ينطوى على الوعى النقدى لديه .

وهذه محاولة لقراءة الخطاب النقدى(*) لدى المسيرى الذى يسعى فيه إلى استنطاق النص أكثر من تهويمات السيموطيقا أو علم العلامات وإن لم يتحرر منه نهائياً .

وبشكل مباشر، يظل وعى المسيرى كما سنرى أقرب إلى المعنى الحضارى والمذهب الإنسانى فى اقترابه من النص انطلاقاً من إدراك خاص ينبع من النخبة التى تسعى إلى فهم الواقع وإدراك مفرداته للسعى إلى الخلاص، وهو الخلاص الذى لا يأتى إلا بالجهد الذاتى والوعى الإنسانى .

إن أصحاب هذا الاتجاه يبدون وكأنهم يتأبون على التصنيف، غير أننا نكتشف مع الوقت أنهم يتمون إلى سياق حضارى أرحب من أى منهج أو اتجاه بعينه^(١) .

والواقع أن هذا الاتجاه يرتبط بوعى المسيرى كمثقف، وفى الوقت نفسه يرتبط بوعيه الآخر حين يكتشف أحد أهم أجناس الكتابة وهو (النقد الأدبى) حين يقول فى فترة مبكرة من حياته وبعد أن ترك الأستاذ هيكى الوزارة (بعد وفاة الرئيس جمال عبدالناصر - رحمه الله) انتقلت إلى كلية البنات، وكان طموحى الأصلى هو أن أصبح ناقدًا أدبياً، ولذا كتبت تلخيصاً لبعض أطروحاتى عن الإدراك الصهيونى وحدوده وتركته للأستاذ هيكى على أمل أن

يقوم أحد الباحثين بمتابعة الموضوع، ويتركنى وشأني. إن طموحه " هو أن يكون ناقدًا أدبيًا" (٢).

صحيح أنه لم يصبح كذلك فى اهتماماته الأولى، أو فى مجال تخصصه بالشكل الصريح، ولكنه أثر أن يطل من مدينة الفكر الفلسفى الواعى منذ ذهب إلى الولايات المتحدة الأمريكية منذ أكثر من نصف قرن.. وداوم النظر والتأمل إلى الفعل، فمارس الكتابة النقدية الأدبية من آن لآخر، وعرف من خلالها النص الشعرى كما عرف النص الروائى والقصصى، وإن كان جهده انصرف أكثر إلى النقد الشعرى الفصيح منه والعامى.

ومراجعة هذا السيل المنهمر من كتابات المسيرى منذ عاد من الولايات المتحدة الأمريكية نهاية الستينات حتى اليوم^(٣) تبدى أمامنا محاولات ليست قليلة فى هذا الاتجاه يغلب عليها الوعى بالبعد الإنسانى أولاً، ثم وهو ينطلق منها البحث عن الدلالة أكثر من الفنية الغارقة فى المفهوم الألسنى ومفهوم الخطاب والحقل الغربى البعيد.

وهو ما يقترب بنا من منهجه النقدى عبر ممارساته النقدية التى لم تغادر اللاشعور فى أصولها الأولى منذ غادر البلاد فى بعثته إلى ما وراء المحيط حتى عاد مرة أخرى.

«الإنسانية المشتركة»:

ويمكن أن نلاحظ أن العامل الإنسانى لديه تكون أو تبدت إرهاباته قبل أن يرحل إلى خارج البلاد، فمنذ كان طالباً فى جامعة الإسكندرية تكونت هذه "الإنسانية المشتركة" لديه، يقول عن هذه الفترة :

(وكانت كلية الآداب بالإسكندرية هى بداية مرحلة الدراسة الجادة للأدب الغربى، فقد قرأ الشاب الدمنهورى ضمن ما قرأ القصائد التى جمعها بالجراف Palgrave فى كتاب الكنوز الذهبية Golden Treasury، والذى يضم بعض عيون الشعر الإنجليزى. كما أذهلته قصيدة ووردزورث Wordsworth إلى زهور

النرجس To the Daffodils لجمالها وبساطتها. فقد استطاع الشاعر الرومانسي النفاذ والوصول من خلال لغته البسيطة إلى معان إنسانية عميقة تتجاوز الأزمنة والأمكنة. ولكن فتانا الدمنهوري اليافع لم يكن بعد قادراً على التمييز بين النصوص الأدبية الغثة والشمينة، فقد استهوته وأثارت أشجانه قصيدة أحييت فيه الحنين إلى ذكريات المنزل الذي ولد به، قصيدة عاطفية هي أقرب إلى البكاء منها إلى العمل الفني الناضج، ومع هذا كانت الدموع تجري في عيونه. وفي أعوامه التالية قرأ الشاب المزيد من الأعمال الأدبية لكتاب مثل شكسبير Shakespeare وإليوت T. S. Eliot وديكنز Dickens وكيثس Keats وتكونت لديه رؤية نقدية أكثر نضجاً وتركيباً وأقل تأثراً بالعاطفة المباشرة الفجة من ذي قبل. وقد نجحت أعمال شعراء ونقاد مثل جون دون John Donne وألكسندر بوب Alexander Pope وتي إي هيوم T. E. Hulme أن تعادل أثر التقاليد الرومانتيكية عليه، وأن تنمي فيه شيئاً من الصلابة الأدبية. إلا أن جملة ما استطاع الوصول إليه وبعد التعمق في أعمال الكتاب القدماء مثل إيسخيلوس Aeschylus وسوفوكليس Sophocles وفيرجيل Virgil وهوراس Horace هو إدراك وجود ما يمكن تسميته «الثوابت الإنسانية» وهو المطلق الإنساني الذي يشترك فيه بنو البشر جميعاً والذي يشكل قاعدة راسخة ثابتة لما يمكن أن نسميه «الإنسانية المشتركة». فمع اهتمام الأساتذة في جامعة الإسكندرية حينذاك بتحليل العمل الأدبي من حيث البنية والبيئة أو المحيط الثقافي والمحتوى الأخلاقي أو اللاأخلاقي للعمل والصورة الشعرية، كان الجوهر الحقيقي للأعمال هو ذلك الوجود الضمني لثوابت إنسانية مشتركة. ويؤكد ذلك قول المفكر المصري عباس العقاد "إن الإنسان ليجد في الأدب الغربي انعكاساً لصورته الإنسانية"، ويشترك معه في ذلك كارل ماركس Karl Marx من خلال قوله "Homo Sum، nihil humani a me alienum"، وهي جملة لاتينية يمكن ترجمتها على النحو التالي: "إنسان أنا، ولا أعتبر أي شيء إنسانياً غريباً عني". كانت هذه الأفكار التي اقتنع بها الشاب القادم من دمنهور هي التي تفسر بوضوح علاقته واستجابته للأدب الغربي، فقد لمس من

خلالها المعنى الحقيقي للثوابت الإنسانية وشكّلت لديه نقطة مرجعية مطلقة متجسّدة في الأعمال الأدبية التي طالعها.^(٤)

وتتأكد هذه الثوابت الإنسانية المشتركة بين دمنهور والإسكندرية ثم كتب رسالته للماجستير ١٩٦٤ بجامعة رتجرز عن "أهمية ترجمة الشعر الرومانتيكي الإنجليزى إلى اللغة العربية"، وما لبث أن حصل على درجة جامعية أخرى من جامعة كولومبيا بعنوان "أثر التقاليد الرومانتيكية فى شعر إبراهيم ناجى" وما لبث أن حصل على رسالة الدكتوراه من جامعة روتجرز بعنوان "الأعمال النقدية لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة فى الوجدان التاريخى والوجدان المعادى للتاريخ" فى عام ١٩٦٩ فى الولايات المتحدة الأمريكية فى الستينات.

على هذا النحو، ويكون الفتى شاهداً ومشاركاً فى الحياة الثقافية فى ذلك الوقت عبر الخلافات والمعارك ومع ذلك كله "تبقى النقطة المرجعية الواضحة التى اشترك فيها جميع الأطراف وهى وجود ثوابت إنسانية مشتركة بينهم." ونؤثر هنا أن ننقل عبارته بالحرف لما بها من دلالات يصعب نقلها، يقول وهو يتجه إلى خارج مصر حينئذ :

وتمضى بنا رحلة الشاب من دمنهور إلى جامعة كولومبيا -Columbia University للحصول على درجة الماجستير فى الآداب (١٩٦٤) ثم إلى جامعة رتجرز University Rutgers للحصول على درجة الدكتوراه (١٩٦٩). وفى جامعة كولومبيا قام بالتدريس له أساتذة أمثال ليونيل تريلينج Lionel Trilling، وبازل ويلى Basil Willey، ومارتن دوبي Martin Dupee، وكارل وودرنج Woodring. Carl وقد كان لكلّ منهم خطابه ولغته النقدية ونظرته الخاصة، إلا أنه فى وسط هذا الخضم من النقاش والاختلاف كان الجميع يلتقون فى نقطة مرجعية مشتركة هى الثوابت الإنسانية. ولم تكن الحال فى جامعة رتجرز تختلف كثيراً عن ذلك، فقد كانت هناك شبه معركة بين الحرس القديم الداعى إلى المذهب التاريخى لتناول الأدب "The Historical Approach"، وبين الحرس الجديد أو أولاد هارفارد "Harvard Boys" كما كان يُطلق عليهم، "الداعين إلى تبني المذهب الشكلاني The Formal Approach".

وقد انضم وليام فيليبس Philips William ودورية بارتيزان ريفيو Partisan Review إلى الجامعة وإلى المعركة فحاولا إيجاد توازن بين النقيضين. وانسحب المشرف على رسالتي أ. د. ديفيد وايمر David Weimer بسبب كرهه للخلاف وللقليل والقال من المعركة واتخذ في محاضراته مذهباً انتقائياً مركباً. ومع ذلك كله تبقى النقطة المرجعية الواضحة التي اشترك فيها جميع الأطراف وهي وجود ثوابت إنسانية مشتركة بينهم. وقد كنت دائماً أفتخر بأن الأدب هو المجال الوحيد الذي لم يفقد الاتصال أبداً بالثوابت الإنسانية، فالمجالات الأخرى قد تعبر عن الوجود الإنساني من خلال أشكال توضيحية مجردة أو منحنيات بيانية أو معادلات رياضية، إلا أنه لا يمكن إدراك الصورة المتعينة للإنسان في أفراحه وأتراحه من خلال هذه الأشكال أو المنحنيات أو المعادلات، ولعل ذلك هو سر تميز الأدب. فصورة الإنسان المتعينة هي عموده الفقري.^(٥)

ومهما يكن للأدب من أهداف أخلاقية فإنه يظل حريصاً في رأيه - " إلا أنه له هدف إنساني "

يسهب هنا فيؤكد في السياق هذا المعنى حين يضيف :

وقد صنف م. هـ. أبرامز M. H. Abrams مؤلف كتاب المرأة والمصباح The and the Lamp (Mirror وهو دراسة في تطور النظرية النقدية في الغرب التوجهات أو الرؤى النقدية إلى: "محاكية أو تمثيلية Mimetic"، و"برجماتية عملية Pragmatic" و"تعبيرية Expressive" و"مكتفية بذاتها أو موضوعية Auton-omous" وقد بنى هذا التصنيف على أسس وأفكار لا خلاف عليها. فالتوجه النقدي القائم على المحاكاة أو التمثيل Mimetic بالنسبة لأبرامز يرى الفن باعتباره محاكاة لواقع خارجي كما يدركه الفنان. نقول "كما يدركه الفنان"، ولأن العمل الفني ليس نسخة مطابقة للواقع. وحسب التوجه البرجماتي أو النفعي Pragmatic، يهدف العمل الفني إلى توصيل رسالة أخلاقية أو أيديولوجية.. إلخ، أما التوجه التعبيري Expressive فيذهب إلى أن العمل الفني قد يسبب جيشاناً عاطفياً ذاتياً

فى نفس الشاعر، إلا أن له هدفاً إنسانياً عميقاً يمنح الفنان الشرعية أو كما قال شيلي: "الشعراء هم المشرعون غير المعترف بهم فى هذا الكون".^(٦)

بيد أن مدرسة الأدب الجديد تلفت نظره بشدة رغم نهجه الإنسانى الخالص، فالدلالة لا يمكن أن تعمل بمعزل عن التوجه الفنى أبداً، ومن هنا، فهو يولى هذا الاتجاه عناية قصوى، يضيف هنا :

ثم نأتى أخيراً إلى التوجه الموضوعى الذى ينظر إلى العمل الفنى باعتباره نسقاً مكتفياً بذاته، لا يرد إلا إلى ذاته، أى أنه لا يحيل القارئ إلى شىء خارج النص. وتعتبر مدرسة الأدب الجديد The New Criticism أفضل تبدل لهذا التوجه النقدي، فالناقد الذى ينتمى إلى هذه المدرسة لا يلتفت إلى الاعتبارات التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية الخاصة بالمؤلف أو بالحقبة التى يعيش فيها، بل كان يركّز، بالدرجة الأولى، على شبكة العلاقات المتداخلة بين الصور الفنية والأفكار التى تكون العمل الفنى. وتعتبر المفارقة Paradox والتورية الساخرة Irony من الأدوات التحليلية الرئيسية لهذا الاتجاه. ويرى النقاد الجدد أن معنى القصيدة لا يوجد بشكل مجرد مستقل، وإنما داخل شبكة العلاقات المتداخلة فى العمل الأدبي، والتى سبقت الإشارة إليها.

برغم ادعاء أقطاب مدرسة النقد الجديد New Criticism أن العمل الأدبي مكتف بذاته إلا أنه يمكننا رؤية الثوابت الإنسانية العالمية تؤكد نفسها، فشبكة العلاقات فى القصيدة كان يفترض فيها أنها تماثل (تحاكي) بعض العلاقات الإنسانية فى العالم الخارجى. أما المفارقة Paradox والتورية الساخرة Irony فهما لم يأتيا من فراغ مجرد وإنما من الموقف الإنسانى، فهما تعبير عن الطبيعة الإنسانية المركبة التى لا يمكن اختزالها أو ردها إلى ما هو دونها. ويرى الناقد كليانث بروكس Cleanth Brooks مع نقاد آخرين ينتمون إلى مدرسة النقد الجديد أن جذور المفارقة الأدبية ترجع إلى المفارقة المسيحية الخاصة بتجسد اللاهوت فى الناسوت ثم صلب المسيح وقيامه. ولم يكن صعباً على طالب الدكتوراه المسلم

المصري العربي والقادم من دمنهور أن يتفاعل مع مثل هذه الرؤية، فقد رأى الثوابت الإنسانية العالمية في قلب هذه الرؤية المسيحية، فهو ينتمي إلى كل ما هو إنساني، "إنسان أنا، ولا أعتبر أي شيء إنسانى غريباً عني"، أي أن استقلالية العمل الأدبي لم تكن أبداً كاملة، فالنص لم يك قط نظاماً مغلقاً على ذاته، فثمة انفتاح بين العمل الأدبي من ناحية، ومن ناحية أخرى بين التنوع الثرى للحياة الإنسانية. ولذا كان على النظرية النقدية أن تتجاوز حدودها الجمالية الضيقة لتشمل تلك الثوابت الإنسانية. ويمكننا أن نطلق تعبير "النظريات الموضوعية المبكرة أو المفتوحة" على هذا التوجه النقدي الموضوعي.^(٧)

إن صورة الإنسان المتعينة كما يكرر هي الهدف الرئيسى، وهى الصورة المتعينة التي هي أيضاً عموده الفقري كما يكرر كثيراً كما رأينا معنى هذا أن يكون على الفتى المسلم القادم من الشرق أن يتعرف على عديد من الممارك والمدارس مثل مدرسة النقد الجديد والتعرف على كثير من فلاسفة ونقاد الغرب وغيرها New Criticism .

ويكون عليه أن يتعايش مع المفارقات المسيحية الخاصة التي ارتبطت بها تلك المفارقات الكثيرة الأخرى في اتجاهات هذه الفترة، غير أنه لم يكن صعباً (على طالب الدكتوراه المسلم المصري العربي والقادم من دمنهور..) أن يتفاعل مع الرؤية الإنسانية، فقد رأى الثوابت الإنسانية العالمية في قلب هذه الرؤية المسيحية، فهو ينتمي إلى كل ما هو إنسانى.. والنص لم يكن قط نظاماً مغلقاً على ذاته، فثمة انفتاح بين العمل الأدبي من ناحية، ومن ناحية أخرى بين التنوع الثرى للحياة الإنسانية. ولذا كان على النظرية النقدية لدى الفتى أن تتجاوز حدودها الجمالية الضيقة لتشمل تلك الثوابت الإنسانية .

وكما نجد النزعة الإنسانية متناثرة في نهجه وعبر المعالجات النقدية لديه من جملة المناهج النقدية، فمن الملاحظ هنا، أنه في سبيل الوصول لهذا النهج الإنسانى لم يهمل مناهج أخرى تتخذ من البنية الفنية إطاراً لها، ويبدو أنه لابد أن نشير إلى هذا من جملة ما حاول الاعتراف به في كتاباته الأخيرة، عبر أمثلة عن (البنائية) يقول :

(كانت النظريات النقدية الموضوعية ترى العمل الفني باعتباره نسقاً مكتفياً بذاته ولكنه ومع هذا يتسم بقدر من الانفتاح، ولكن بدأ بعض النقاد الغربيين الموضوعيين ينظرون للعمل الفني باعتباره نسقاً مكتفياً بذاته منغلقاً عليها. وقد سمعت أول محاضرة عن البنيوية التى تنتمى لهذا الاتجاه الموضوعى المتعلق مع تصاعد حركة الجنس العرصى أو المرسل free love فى الجامعات الأمريكية، واتجاه الجيل الأمريكى الصاعد إلى الهروب إلى تدخين المروانا والاستغراق فى أحلامه بالفردوس الأرضى المكتفى بذاته ذى الصبغة الجنسية الواضحة. وفى هذه المحاضرة أطلق المحاضر العنان لمصطلحاته البنيوية مثل المقابلات الثنائية Binary Oppositions والتخطيط Schematization والعلاقات الرئيسية Overarching Relationships والطاقة اللغوية Langue والكلام المنطوق Parole والتزامن أو الآنية Synchrony والتوالى الزمنى أو التعاقب الزمنى Diachrony وما إلى ذلك من مصطلحات. وخلص فى النهاية إلى الاستنتاج بأن الأعمال الأدبية تدور حول أعمال أدبية أخرى مما يعنى أن كل النصوص المكتوبة تدور حول نصوص أخرى والتى تدور بدورها حول نصوص أخرى.. وهكذا. والإطار المرجعى لهذا المحاضر كان شكلاً من أشكال وحدة الوجود النصوصية، حيث جميع النصوص تؤول إلى نص واحد وبالعكس. وأضاف المحاضر قائلاً: "إن الفيلم المثالى بالنسبة لى هو الفيلم الذى يدور حول الأفلام الأخرى".

ورغم تفاخر البنيوية باتجاهها العلمى Scientific (أو العلموى) Scientistic المعادى للمذهب الإنسانى (الهيومانى) وب نظامها المغلق الذى يتسم بالصرامة الرياضية فإن الثوابت الإنسانية قد أكدت نفسها فى نهاية الأمر. فبالإضافة إلى الاتجاه البنىوى اللغوى الذى يحاول إذابة أى عمل أدبى وتحويله إلى تركيبات نحوية ومعادلات وأشكال هندسية والتى تذهب إلى أن اللغة هى النموذج الرئيسى لكل النشاط الإنسانى، أى أن اللغة تسبق الإنسان والفكر، يوجد أيضاً الاتجاه الأنثروبولوجى الذى يرمى إلى الوصول إلى أسطورة الأساطير (الأسطورة المطلقة). وإلى بنية كل البنى (البنية المطلقة)

وهل يختلف هذا كثيراً عن عالم المثل الذي طرحه أفلاطون والذي يمثل عالمنا نحن مجرد ظلٍ له؟ والغرض من البحث البنيوي هنا ليس مجرد التلاعب بالألفاظ والنماذج اللغوية إذ إن المعنى المقصود ينبع من فكرة التماثل أو التجانس بين كل البنى التي تكون المجتمع الإنساني. فثمة تماثل بين طريقة سرد الأسطورة وبناء العقل البشري، ولذا يمكن لأسطورة الأساطير وبنية البنى أن تقودنا إلى فهم بنية العقل الإنساني. وقد نتفق أو نختلف مع مثل هذه الفكرة الطموحة إلا أن الأهم في سياقنا الحالي هو وجود الثوابت الإنسانية العالمية في مركز كل هذا، فهي الركيزة الأساسية والمرجعية النهائية أو اللوجوس Logos التي تمنح العمل الأدبي والنقدي بل والعالم بأسره معناه وتماسكه الداخلي، أي أن البنيوية متمركزة حول اللوجوس (مرجعية نهائية ركيزة أساسية). ولعل البنيوية كانت آخر النظريات النقدية الموضوعية المبكرة أو المفتوحة. فنظريات ما بعد البنيوية، حاولت أن تفلت تماماً من قبضة التمرکز حول اللوجوس أو أية مرجعيات أو ثوابت، واللوجوس في حالة البنيوية هو العقل الإنساني. وبدلاً من الكون المتمركز حول اللوجوس ووجود الثوابت الإنسانية كمرجعية مطلقة ظهرت مرجعيات مختلفة، منغلقة على نفسها مكتفية بها. وانطلاقاً من هذا تم النظر إلى العمل الفني باعتباره مرجعية ذاتية ونسقاً مكتفياً بذاته ومرجعية ذاته.^(٨)

الإنساني عبر الدلالة الفنية

ويضرب أمثلة وشهادات كثيرة لهذا النهج، غير أن الذي يلفت النظر كما أشرنا أنه لم يتوقف عند العامل الإنساني وحده، وكذلك لم يتركه يذهب وحسب، وإنما حاول الوصول إلى المذهب الإنساني عبر الدلالة الفنية أيضاً، أنه يحرص على تأكيد هذا من آن لآخر، ولا يلبث أن يضرب أمثلة على ذلك، فلتتوقف على سبيل المثال عند هذه الفقرة لنرى إلى أي مدى كان وعيه للنظرية في الفن، يقول :

١- وقد انعكست هذه النظرة المحدودة للفن والتي لا تبالي بالإنسان أو بأحزانه أو بأفراحه على مستوى النظرية والتطبيقات النقدية، فلم يعد الناقد الأدبي يبحث عن القيمة الإنسانية للعمل بل استغرق في بحث مجموعة ضيقة من

القضايا والأفكار مثل عدم ثبات النص *Instability of Texts*، أو النصوص التي تدور حول نصوص أخرى أو تلك، التي تدور حول عمليتي الكتابة أو التفسير، بالإضافة إلى ما يسمى «قلق التأثير *Anxiety of influence*»، أو تجنيس التفسيرات النقدية (أي إضفاء صبغة جنسية عليها).

وقد نستعرض، على سبيل المثال، قصيدة البحار القديم *The Ancient Mariner* وهي قصيدة روائية مركبة إلى حد كبير احتار الكثير من النقاد في تحديد معناها أو معانيها، وبخاصة فيما يتعلق بالأحداث الرئيسية مثل إلقاء النرد لتحديد مصير البحارة أو مباركة البحار القديم لشعابين الماء. ولكن حتى مع وجود الاختلافات بين النقاد كان هناك اتفاق حول عدة نقاط أولها وجود معنى للقصيدة واعتبار قتل طائر القطرس عملاً شريراً، كما أن القصيدة كانت تُقرأ كقصة خيالية ذات مغزى متعلق بالجريمة والعقاب والخطيئة والتوبة.

٢- طرحت الناقدة فرانسيس فيرجسون *Frances Ferguson* كل ما سبق جانباً في مقالها "كوليرج والقارئ المخدوع *Coleridge and the Deluded Reader*" مقررّة أن القصيدة "تمتلي بالأحداث العشوائية التي لا تقود القارئ إلى وجهة معينة". كما أن بعض النقاد ركّز على النصوص (المسودات) المختلفة التي كتبها كوليرج لنفس القصيدة وخلصوا من ذلك إلى ما يسمونه «عدم ثبات النص» (أي أن النص ليس له معنى محدد أو مركب أو مبهم). بل ويذهبون إلى أن الشاعر ربما أراد أن يؤكد أن "القصيدة المتكاملة هي وهم أو حلم لا سبيل إلى تحقيقه" وأن "سلطة المؤلف ذاتها «على النص» تعتبر غير حقيقية" (٤٦١). وأكد جاك ستيلنجر *Jack Stillinger* أيضاً على فكرة عدم ثبات النص الأدبي في كتابه عدم ثبات النص عند كوليرج : النسخ المتعددة للقصائد الرئيسية *Instability: The Multiple Coleridge and Textual Versions of the Major Poems*. فكان من رأيه أنه "لا توجد نسخة واحدة نهائية لأيّ من قصائد كوليرج السبعة المعروفة، ولكن توجد نسخ متفرقة عديدة تختلف فيما بينها اختلافات هامة وأحياناً جذرية"، "كما لا يوجد تفضيل لأيّ من هذه النسخ على

الأخريات". وهذا هو لب فكرة عدم ثبات النص، أى غياب أو عدم وجود نسخة صحيحة ووحيدة {نهائية تسمى النص} لا يرقى إليه الشك". ويرى ستيلنجر أن هذه الفكرة تنطبق على قصيدة البحار القديم Mariner The Ancient وعلى باقى قصائد كوليردج، فيؤكد أن نصوص هذه القصائد ليست ثابتة، لوجود الكثير من الاختلافات بين طبعاتها المختلفة. فمن الصعب تحديد أفضل هذه الطبعات. فحتى الطبعة النهائية التى اختارها الشاعر للنشر ليست هى أفضل الطبعات، حيث إن المؤلف Outhor فى عصر ما بعد الحداثة لا يملك سلطة Outhority تحديد ما هو أفضل أو ما هو نهائى.

ثم يضيف ستيلنجر قائلاً: "كيف يمكننا أن نفكر فى قصيدة كوليردج "البحار القديم" إذا علمنا أن هناك ثمانية عشر شكلاً أو نسخة مختلفة لهذا العمل؟ كم عدد القصائد الخاصة بهذا الموضوع والتى كتبها كوليردج، وكم منها يدخل فى إطار أدبه المتفق عليه؟ وإذا كانت هناك قصيدة واحدة فقط، فما طبيعتها وأين توجد؟ وكيف تمت كتابتها وما وضع كل النسخ الأخرى التى لها نفس العنوان "البحار القديم"؟ وهكذا. وماذا لو كان النص "ثابتاً"، بمعنى أن يكون الأديب قد قدم نصاً نهائياً معتمداً؟ فى هذه الحالة يمكن العمل على إبقائه هذا الثبات، فى السونتيه التى نظمها شيلي Shelly بعنوان "أوزيماندياس Ozymandias" (اسم رمسيس باليونانية) نجد معالجة للغرور والغطرسة الإنسانية...^(٩)

وهنا يضع النص ويحاول التدليل عليه بالفعل .

إنه يتحدث عن القراءة التقليدية لكنه لا يلبث أن يضيف (ولنقل الإنسانية)؛ نقراً :

(هذه هى القراءة النقدية التقليدية ولنقل الإنسانية: ذات تتفاعل مع موضوع فتنتج نصاً له معنى رغم إبهامه، وله حدود رغم اتصاله بالنصوص الأخرى. ومن ثم يمكننا، من خلال النص، أن نطل على العالم ونزداد ثراءً ومعرفة بإنسانيتنا)^(١٠)

والمسيرى يعرض لشتى التيارات التفكيكية والحداثة .. وما إلى ذلك، لكن المدقق يلاحظ أن ديدنه دائماً الوحدة التى تجمع هذا النص أو ذاك، أو التى يجب أن تجمعها بغيره، فهى دائماً النزعة الإنسانية بشمولها وتفاعلاتها الداخلية على المستوى الفنى أو

الفكرى ، وهو فى سبيل ذلك يحلل طويلا ما يسمى (بالحدائث المنفصلة عن القيمة) فى مقدمات كثيرة تصل به إلى النهج الإنسانى الوحيد الذى جعله هدفه الأساسى.

وهذه النزعة الإنسانية نجدها فى كثير من كتابات المسيرى، ربما كان أهمها كتابه عن الحدائث الذى أسهب فيه كثيراً عن تطور الظواهر الفكرية والفلسفية متمهلاً عند بعض الظواهر الأدبية والفنية ليؤكد مكانة هذه النزعة إبان مروره بكثير من المدارس والعوالم فى فترة التطور الغربى بشكل خاص^(١١) كما أنه يستحضر مفاهيم فلسفية كثيرة فى هذا^(١٢) ولا يتردد فى التوقف أكثر عند دريد اليهودى الأصل ومنهجه المغاير للإنسانية فى هذا الصدد^(١٣)، مشيراً إلى أن مابعد الحدائث هى أيديولوجية النظام العالمى الجديد، وهو نظام مرتبط تمام الارتباط بأيديولوجيات نهاية التاريخ..

وهو ما يعود منه إلى النزعة الإنسانية التى تمثل اليوم، أو التى يجب أن تمثل، التشكيل الحضارى العربى، وهو تشكيل قومى يحاول تحديث نفسه ضد القوى الأخرى اليهودية المناوئة التى تسعى إلى تفكيكه، وفى الوقت نفسه إعادة المركز الاقتصادى والعالمى لإسرائيل.

الطالب هنا تطورت مداركه الفكرية خاصة والنقدية الأدبية على وجه الخصوص فى الاتجاه الإنسانى.. إنه يمضى إلى تخوم الناقد الشمولى الذى يصل عبر النقد إلى درجة من درجات الوعى النادر الذى هو حاصل وعيه الشرقى، وأضاف إليه وعيه الغربى فى بلاد العم سام فى الستينات مروراً بكل التطورات الفكرية والتقنية التى عبرت من الحوارات والجدل المستمر فى المدرجات والندوات والدوريات إلى شبكة المعلومات العالمية (الإنترنت) حتى تحول إلى مفكر واع غير تقليدى .

إن خطابه العام الفكرى يبدو منطلقاً سارداً وشارحاً ومتمثلاً لكثير من الكتابات والمدارس، غير أن التأمل والتمهل يقترب بنا من هذه الدرجة النقدية التى تناسب فى كتاباته النقدية الأدبية .

وهو وإن حرص أن يطوف بنا إلى آفاق الفكر، فإنه لا يستطيع أن يخدعنا بوعى السارد الشمولى عن منطقته الإنسانى .

إنه يحوم بنا إلى عديد من المدارس النقدية، لكنه سرعان ما يشير إلى أن ثمة اتجاهًا لطمس الحدود بين الفن وغير الفن على ما يسميه البعض " الحضارة الغربية المتعفنة" وهو ما انعكس - خاصة على النقد الأدبى على مستوى النظرية النقدية فلم يعد الناقد الأدبى على حدّ تعبيره " يبحث عن القيمة الإنسانية للعمل بل استغرق فى بحث مجموعة ضيقة من الأفكار مثل عدم ثبات النص أو النصوص التى تدور حول نصوص أخرى، أو تلك التى تدور حول عمليتى الكتابة والتفسير، بالإضافة إلى ما يسمى قلق التأثير أو تجنيس التفسيرات النقدية (أى إضفاء صبغة جنسية عليها) .

دلالة المنهج النقدى

على أننا قبل أن نصل إلى أمثلة النقد الأدبى عند المسيرى يكون من المهم أن نتمهل أكثر عند شهادة له تضيف إلى المفهوم الإنسانى بعداً مؤكداً لمنهج المسيرى (نسبة إلى الدكتور المسيرى) خاصة، وأن أغلب كتاباته انطلقت من الشعر إلى الفن والتاريخ والفلسفة لتعود ثانية إلى الشعر، وهو قد حاول أن يرسم لنا إطاره النقدى بشكل نظرى قبل أن نعاود الطواف فى كتاباته النقدية التطبيقية على مدار عمره .

إن المسيرى يشير خاصة فى نقده للشعر إلى أنه لا يغفل طريقة البناء دون أن يفقد هويته، إنه يؤكد أننا حين نذكر أن هذه القصيدة عن الحب أو عن المدينة أو عن الموت فنحن فى واقع الأمر لا نطلق حكماً أدبياً أو جمالياً أو حتى فكرياً، بل نكون قد قمنا بتصنيف العمل على أساس الموضوع وحسب .

وعلى هذا النحو، فإن هوية العمل الفنى، ومعناه المحدد، وسماته الفريدة لا تفصح عن نفسها من خلال الموضوع الذى يتناوله، وإنما من خلال طريقة المعالجة والبناء الكلى الذى يتبدى فى عشرات التفاصيل، مثل الصور الشعرية، ونبرة المتحدث فى القصيدة، والكلمات المستخدمة والموضوع الكامن الذى يضيف على العمل الوحدة ويربط بين تفاصيله وبين شكله ومضمونه. ولذا، فإن التصنيف

حسب الموضوع الظاهر لديه يختزل الأعمال الأدبية، ويفقدها هويتها ومفرداتها وثرائها، بل ويعزلها عن التجربة الإنسانية الحية التى يحاول التعبير عنها .

ومن هنا، نكتشف أن الناقد الأدبي العربى يسعى إلى استخدام أدوات كثيرة وطرق مختلفة، بل إنه سيغير تجربته عندما يقتضى حال الرؤية الفنية والدلالية حسب ما يمنحه " الخطاب " الإبداعى الذى يقدمه .

ويجب أن نسارع هنا بالقول: إن الناقد لا يتناول النص بما يعن له حتى يستانس بالوعى الإنسانى وحسب، وإنما هو حريص على استخدام بعض المناهج العلمية التى تخرج به إلى آفاق التفسير الخاص به، يقول هنا مؤكداً على نهجه النقدي :

وتعالج هذه الدراسة مجموعة من القصائد التى تتناول موضوع الموت، وسنكتشف سوياً كيف أن كل شاعر يتناول الموضوع نفسه بطريقة مختلفة، تعبر عن تجربته بكل ثرائها ومفرداتها وخصوصيتها، رغم أن الموت هو الموت. ولن نتبع منهجاً واحداً فى قراءتنا لهذه القصائد، بل سنغير " استراتيجيتنا " النقدية حسب ما تتطلبه القصيدة موضع البحث. ومع هذا يمكن القول إننا حاولنا بقدر الإمكان أن نتبع منهج القراءة النقدية المتمثلة فى النص: بنية وتفصيل، والتى تسمى بالفرنسية Explication de Texte أى شرح النص وبالإنجليزية Close Reading، القراءة النقدية Explication أى تفسير النص والتى يمكن أن نسميها استنطاق النص". ولذا أتينا بالنصوص الكاملة للقصائد موضوع الدراسة، كما أننا حاولنا دائماً أن نركز على النقطة التى يتقاطع فيها الشكل (الصورة- النبوة- البنية إلخ) مع المضمون.

وهو ما نتمهل معه عند ممارسة الناقد الأدبي لوعيه الإنسانى فى الشعر بوجه خاص، فهو يعرض لكثير من الأمثلة الشعرية، ويضع النص كاملاً قبل أن يمارس وعيه النقدي عليه، فعل ذلك مع بايرون وشيللى، بل وويتمان ولتون، بل وتمهل عند كثير من الشعراء العرب كالشاعر صلاح عبد الصبور وعبد المعطى حجازى و... وغيرهم..^(١٤)

ولا يجب أن ننهي ما بدأناه عن المسيري المفكر بدرجة "ناقد أدبي" دون أن نضع بين يدي القارئ أمثلة تطبيقية لما سعى إليه الناقد (الحضاري) الذي امتلك الوعي الإنساني من أقصى الدلتا إلى أقصى بلدة في جامعة كولومبيا .

إن أمامنا مثلين، الأول للشاعر الإنجليزي الرومانسي بايرون بعنوان (يا من اختطفك الموت)، وهو هنا يظل حريصاً على إيراد القصيدة قبل أن يتمهل عند (خطابه النقدي) :

١- ولنبدأ بقصيدة الشاعر الإنجليزي الرومانسي بايرون، وهي بعنوان:
"يا من اختطفك الموت":

يا من اختطفك الموت وأنت بعدُ في ريعان الجمال،
لن يضغط عليك رمسٌ ثقيل،
وإنما ستماوج الورود ببواكير أوراقها
فوق قبرك الأخضر،

وسيتمايل شجر اللبلاب في حزن رقيق.
وكثيراً ما ستقف ربةُ الحزن إلى جوار ذلك الجدول
الأزرق المتدفق، منكسةً رأسها،
لتغزو الفكر العميق بأحلام كثيرة،
وهي تتوقف متمهلةً، وتخطو في خفة؛
يا للوالهة التعسة! كأن خطواتها ستقلق الموتى!
كفى فنحن نعلم أن الدموع لا تجدي،
وأن الموت لا يُلقي للأسى بالاً، ولا يسمعه
ولكن، هل سيردنا هذا عن الشكوى؟
أو يخفف من دموع نائح؟
وأنت يا من تسألني أن أنسى،
نظراتك شاحبةً، وعيناك دامتان!

وتنتهى القصيدة لتبدأ دلالات الشاعر الرومانسية، يقول المسيرى :

القصيدة مرثية قصيرة تتناول إشكالية الموت بشكل مباشر، وتقترح فى الوقت نفسه بعض الوسائل لتجاوز الحزن. يقترح المقطع الأول أن الموت إنما هو التحام بالطبيعة، ولذا فحين يُوارى الجثمانُ فى الأرض، فلن يضغط عليه رَمَس (أي: تراب) ثقيل، إذ إن قبر الفقيد سيكون أخضر، تتماوج فوقه الورود ببواكير أوراقها، ويتمايل عليه شجر اللبلاب فى حزن رقيق. وحينما تظهر ربة الحزن فى المقطع الثانى، وقد نكست رأسها، يؤكد لنا الشاعر أن خطواتها لن تقلق الموتى؛ لأنهم صاروا فى منجاة منها، فالموت لا يأتى إلا مرة واحدة! أى أنه ينجح مرة أخرى فى تجاوز أحزانه.

ويستمر الشاعر فى موقفه هذا فى المقطوعة الثالثة، فيؤكد أن الدموع لا تجدى، وأن الموت لا يلقي للأسى بالأول ولا يسمعه، مما يعنى تقبلاً كاملاً لحقيقة الموت. ولكن كل شىء ينهار فجأة، فمهما أدركنا حقيقة الموت النهائية بشكل عقلانى، ومهما رضخنا للحقيقة الإنسانية، فإن دموعنا مع هذا لن تغيض! فإذا كان الموت نهائياً، فإدراكنا هذه الحقيقة لن يخفف من أحزاننا، ولذا فالشاعر يختم القصيدة بهذين البيتين الحزينين:

وأنت يا من تسألنى أن أنسى،

نظراتك شاحبة، وعيناك دامعتان!

٢- ونستكمل بالمثال الآخر وليكن لصلاح عبد الصبور، نقرأ للمسيرى (الناقد):

فى قصيدة صلاح عبد الصبور "موت فلاح" لا نقابل فرساناً أو أبطالاً، وإنما نقابل فلاحاً عادياً، ومع هذا يكتشف المتحدث بطولته العادية الخفية:

لم يكن يوماً مثلنا يستعجل الموتَ

لأنه كل صباح، كان يصنع الحياة فى الترابِ

ولم يكن كدأبنا يلغط بالفلسفة الميتة

لأنه لا يجد الوقتَ

فلم يُمَلْ لِلشَّمْسِ رَأْسَهُ الثَّقِيلَ بِالْعَذَابِ
 وَالصَّخْرَةُ السَّمْرَاءُ ظَلَّتْ بَيْنَ مَنَكِبَيْهِ ثَابِتَةً
 كَانَتْ لَهُ عِمَامَةٌ عَرِيضَةٌ تَعْلُوهُ
 وَقَامَةٌ مَدِيدَةٌ كَأَنَّهَا وَثْنٌ
 وَلَحِيَّةُ الْمَلْحِ وَالْقُلْفُلُ لَوْنَاهَا
 وَوَجْهُهُ مِثْلُ أَدِيمِ الْأَرْضِ مَجْدُورٌ
 لَكِنَّهُ، وَالْمَوْتَ مَقْدُورٌ،
 قَضَى ظَهِيرَةَ النَّهَارِ، وَالتَّرَابُ فِي يَدِهِ
 وَالْمَاءُ يَجْرِي بَيْنَ أَقْدَامِهِ
 وَعِنْدَمَا جَاءَ مَلَائِكَةُ الْمَوْتِ يَدْعُوهُ
 لَوْنٌ بِالْدهْشَةِ عَيْنًا وَفَمَا
 وَاسْتَغْفَرَ اللَّهَ
 ثُمَّ ارْتَمَى ...
 وَالْفَاسُ وَالْدَّرَةُ فِي جَانِبِهِ تَكْوَمًا
 وَجَاءَ أَهْلُهُ، وَأَسْبَلُوا جَفْوَنَهُ
 وَكَفَّنُوا جِثْمَانَهُ، وَقَبَّلُوا جَبِينَهُ
 وَغَيَّبُوهُ فِي التَّرَابِ، فِي مَنْخَفِضِ الرَّمَالِ
 وَحَدَّقُوا إِلَى الْحَقُولِ فِي سَكِينَةٍ
 وَأَرْسَلُوا تَنْهِيدَةً قَصِيرَةً... قَصِيرَةً
 ثُمَّ مَضَوْا لِرَحْلَةٍ يَخُوضُهَا بِقَرِيَّتِي الصَّغِيرَةِ،
 مِنْ أَوَّلِ الدَّهْرِ، الرِّجَالُ
 مِنْ أَوَّلِ الزَّمَانِ
 حَتَّى الْمَوْتِ فِي الظَّهِيرَةِ

ليس في هذه القصيدة أبطال أو فرسان، ولذا لا يوجد مجال للمأساة، فعجلة الحياة تدور كعادتها من أول الدهر، من أول الزمان، حتى زمن القصيدة. ولكن الشاعر يسبغ بالتدرج بعض الصفات البطولية على هذا الفلاح البسيط. نعم هو إنسان بسيط، ولكنه يبدو أنه يحمل حكمة الأجيال، فهو لا يستعجل الموت "مثلنا"، نحن المثقفين الذين نلغظ بالفلسفة الميتة، أما هو؛ فهو كان "يصنع الحياة في التراب"، فكأنه وهو المرثى، يرمز للحياة، بينما نحن الأحياء نصبح رمزاً للموت.

في القسم الأول من القصيدة يعطينا المتحدث وصفاً تفصيلياً لهذا الفلاح، وصفاً يؤكد أنه جزء لا يتجزأ من دورة الحياة، جزء من الأرض التي كان يفلحها، "فوجهه مثل أديم الأرض مجدور"، و"التراب في يده/ والماء يجري بين أقدامه". وإذا كانت قصيدة "مرثية لاعب سيرك" تتحدث عن الموت باعتباره الوحش المخيف/ الطاووس/ النمر/ الأسد/ الخطأ، فإن "ملاك الموت" يدخل هنا بطريقة عادية مألوفة للفلاح، فتعثره الدهشة، ولكنه يستغفر الله، ثم يرمى على الأرض التي كان يفلحها. وطقوس الموت عادية هي الأخرى، فلا توجد طبول ولا أنوار، إذ يكفن الجثمان ويغيب في التراب، ويرسل الأهل "تنهيدة قصيرة.. قصيرة"، وتعود دورة الحياة كما كانت من أول الدهر "من أول الزمان .. حتى الموت في الظهيرة"، حتى زمن القصيدة !

وعلى هذا النحو، يكون اقترابنا من المسيري الناقد، أو المفكر بدرجة ناقد (حين أراد أن يصف الأستاذ هيكل في كتب المسيري عنه فقال: إنه -أي هيكل - صحفي بدرجة أديب)، وهو الذي يمكننا من القول: إن سعيه من المذهب الإنساني إلى ما بعد الحداثة لم يخرج عن سيرته الذاتية، كما أن سعيه الناقد للشعر خاصة لم يجاوز هذه الرؤية الإنسانية الحضارية، حتى إننا يمكن أن نقول معه بحق: إن عبد الوهاب المسيري المفكر الكبير يستحق أن يقال عنه بحق إنه : هو المفكر بدرجة ناقد ؛ ناقد أدبي .

وهو جانب لم يعرف عن المسيري أثناء حياته رغم أنه يستحقه وأكثر.

هوامش

(*) الخطاب النقدي هنا كما سنرى له خصوصية ترتبط بالمسيرى وجهده المتواصل فى هذا الصدد، فعلى الرغم من Analysis Discourse الخطاب أو تحليل Discourse من أن الخطاب ينصرف إلى تحليل وإلى دلالات متباينة وتحليلات ترتبط بمستويات التطور النقدي .. فإننا يمكن القول: إن الخطاب عند المسيرى يرتبط بالدلالة أكثر من المفهوم اللغوى أو الأسلوبى أو هذه المفاهيم اللغوية والألسنية التى ترتبط بعلم اللغة التصنيفى .. وما إلى ذلك . إنه أقرب إلى الفهم الحضارى (= الإنسانى) أكثر منه إلى المبحث اللغوى الأسلوبى المعروف بـ "تحليل الخطاب"

(١) انظر إلى كتابنا : اتجاهات النقد الروائى المعاصر، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ١٧٩

(2) <http://www.freewebs.com/article7/elmesery.htm>

وبعد أن ترك الأستاذ هيكال الوزارة (بعد وفاة الرئيس جمال عبدالناصر - رحمه الله) ، وكان طموحى الأسمى هو أن أصبح ناقدًا أدبيًا، ولذا انتقلت إلى كلية البنات

(٣) فى محاولة لرصد محاولات عبد الوهاب المسيرى النقدية وجدناها تتبعثر على مدى نصف قرن على وجه التقريب، وتتداخل مع الفكر الفلسفى أو الفكر العام بدرجات وألوان الطيف، غير أننا عثرنا على موقعه الخاص على عنوانات كتاب أسماه (دراسات أدبية) حين عدنا إليه للمبحث عن الناشر، أكد لنا أنه لم ينشر بعد، وأنه قيد النشر، وأنه سوف ينشر بالشكل الذى وجدنا (محتوياته) كما هى، ومن هنا، آثرنا أن نثبت هذه المحتويات لكتاب (قيد الطبع) كما هو على النحو التالى :

- دراسات أدبية : يضم هذا الكتاب العديد من الدراسات الأدبية والحضارية التى كتبها المسيرى طوال الفترة السابقة، وهو مقسم على هذا النحو:

الفصل الأول: دراسات فى الشعر:

* وليد الهليس و«لصوص دم الفقراء».

* مقدمة لدراسة شعر المقاومة الفلسطينى.

* «نفر.. فديتك»: قراءة فى قصيدة لغازى القصيبى.

* دراسة فى الموضوعات الكامنة المتواترة فى شعر المقاومة الفلسطينى.

* أربع قصائد لصالح جاهين.

* دراسة فى شعر الهايكو.. أو جماليات الحد الأدنى اليابانية.

* الظلة التى لا حدود لها والقوة التى لا تعرف الرحمة: دراسة فى الخاتمة المزدوجة لمجموعة سوناتات

ورزورث المعنونة بـ - "سلسلة سوناتات لنهر دادون".

* دراسة فى شعر الشاعر الصهيونى حاييم بياليك.

* دراسة فى شعر الشاعر الصهيونى شاول تشرنخوفسكى.

الفصل الثانى : دراسات فى المسرح:

* مواعظ قصصية ومسرحية عن الضرورة والحرية: دراسة مقارنة فى قصة تشوسر الشعرية قصة الفرانكلين ومسرحية برتولد برخت القاعدة والاستثناء.

* انتحار المسيح فى بردواي: دراسة فى المسرحية الموسيقية المسيح : النجم الأعظم.

* التاريخ وثنائية الثورة والثورى فى مسرحية بيتر فايس مجانين.

* افتتاحيات الهادئ : دراسة فى مسرحية سوندايم الموسيقية.

* الليل والظلمة أفضل: دراسة فى مسرحية إيسن بيت آل روزمر فى علاقتها بتطوره الأدبى والسياسى.

الفصل الثالث: دراسات فى الرواية :

* الفتيان الغرباء الروح: دراسة فى استجابة الوجدان الأدبى العربى لعملية التحديث كما تتضح فى ثلاث قصص قصيرة.

* دراسة فى رواية صبرى موسى السيد فى حقل السبانخ.

* زينب و الأرض : دراسة اجتماعية أدبية مقارنة. - هتلر يحاكم اليهود: دراسة فى رواية جورج ستاينر نقل أ.هـ- إلى سان كريستوبال.

* أنساق أخلاقية : قراءة فى عملين من الأدب الأمريكى "الميدالية" (فصل من رواية موبى ديك للمفيل) و"ابنة راباتشيني" (قصة قصيرة لهوثورون).

* دراسة فى كتابات عزت خطاب النقدية

* الفصل الرابع: نقد وفكر:

* دراسات فى الشعر والنقد لمحمد مصطفى بدوي.

* دليل الناقد الأدبى: نحو تأسيس نموذج معلوماتى أكثر تركيباً ورحابة.

* ألف ليلة وليلة : دراسة فى النبوية.

* حضارة الكامب: دراسة فى مذهب نقدى عَدَمي.

* الرجوع إلى وولدون والوجدان الكالفينى - البروتستانتى: دراسة فى رائعة ثورو الثرية.

* دراسات فى الثقافة الشعبية : (بين أحزان فائن حمامة وأفراح المعلم عماشة - تأملات فى "الواد الثقيل والقلب الكاروهات" {"خلى بالك من زوزو"}).

<http://www.almessiri.com/html/arabic/articles/FutureReleases.htm>

(٤) دراسة مخطوطة (من المذهب الإنسانى إلى مابعد الحداثة/ رؤية من خلال السيرة الذاتية) للدكتور عبدالوهاب المسيرى .

(٥) السابق .

(٦) السابق

(٧) السابق

(٨) السابق

(٩) السابق

(١٠) السابق

(١١) تتأثر الكثير من هذه الإرهاصات فى أغلب أعماله :

- انظر على سبيل المثال كتاب : الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات القرن العشرين، دمشق ٢٠٠٣، ص ٤٠ .

(١٢) السابق ص ١٠٦ .

(١٣) السابق ص ١٥٠ .

(١٤) القصائد ومعالجتها حسب نهج الناقد هى من دراسة مخطوطة لم تنشر تحت عنوان: (الشعراء وإشكالية الموت).



فرحات حشاد المناضل النقابى

(..ولكن السياسة فى كل مكان، فإذا سمحنا
لأنفسنا بتجاهلها فإنها لا تتجاهلنا، وإن
العامل التونسى فى كفاحه من أجل التحرر
من الاستغلال وفى سبيل التقدم الاجتماعى
يصطدم بعقبات سياسية، عالمية)
(فرحات حشاد)

هذا هو جانب آخر عن المثقف لا يعرفه معاصروننا .

نقصد به الجانب الثورى عند عملاق كبير مثل: فرحات حشاد .

تستمد هذه "الحالة" الشخصية النقابية - أهميتها من أن هذا الواقع التاريخى فى الربع الثانى من القرن العشرين إبان الأحداث التى عرفت الكفاح العمالى فى تونس، وتصدى لها فرحات حشاد - هى هى هذه الأحداث التى نعيش فيها الآن إلى حد بعيد- ومع التسليم بالفارق الزمنى، فإن كثيراً من ملامح الصورة القديمة ما زالت تتحرك فى إطار الحاضر .

وعلى الرغم من أن التاريخ يعلمنا أنه لا يمكن الهبوط إلى البحر مرتين، فإن ما يحدث الآن يتشابه فى سماته العامة ودروسه الباقية ؛ إن صورة الكفاح التونسى ضد المستعمر الفرنسى ما زالت تترى فى عصرنا الحاضر عبر جدل (الوطنية) و(العالمية) أو بشكل أكثر دقة بين الوطنية وإن تغيرت ملامحها وبين (العولمة) وإن تحددت آلياتها وكشرت أنيابها.

إنها جدل الوطنية والعالمية التى ما زالت تتبلور عبر معطيات جديدة وتطورات شتى، فلنقترب أكثر من هذه الجدلية .

بدأ مصطلح الوطن كما تشير عديد من الموسوعات لا يخرج عن عناصر مادية وعناصر معنوية، أو يتم الخلط بينه وبين القومية^(١) غير أن المضى مع تطور المفهوم إلى الإمبراطورية العثمانية، يظهر أن هذه المساحة الشاسعة التى تنتمى للعثمانيين تتميز تدريجياً بعضها عن بعض فيما عرف بنظام الولايات منذ القرن السادس عشر، والذى ظل معترفاً به إلى القرن التاسع عشر، ويلفت النظر هنا أن الولايات البعيدة مالت إلى ترجيح العناصر المحلية على العناصر المركزية كما كانت عليه الحال فى عديد من الأقطار العربية كما نعرف فى بلدان شمال أفريقيا ومن بينها تونس .

ودراسة أقطار الوطن العربى فى العصر الحديث ترينا ترديد مفهوم الوطن والوطنية، وهو ما وجدناه أكثر وضوحا فى أدبيات كل من رفاة الطهطاوى فى مصر وخير الدين فى تونس تحديداً، وإن كان الارتباط بين الوطنية الإقليمية هنا يرتبط بمفهوم الأمة الإسلامية، ومن ثم ينطلق عبر الصراع مع الآخر إلى العالمية التى تتمادى مع مصطلحات كثيرة نتعرف عليها اليوم بعد أن تحددت فى دوائر الصراع مع المستعمر الذى سيطر على أقطارنا العربية منذ فترة مبكرة.

وعلى الرغم من أن نقطة المركز فى هذه الدوائر تظل فى حالتنا هنا الحركة النقابية التى تحمل دلالة الوطن، فإنها تتراعى مع اتساع الدوائر من الوطنية إلى الإسلامية إلى الغربية إلى العالمية .

بيد أننا سنحاول الابتعاد عن تعدد الأدبيات الأكاديمية فى مثل هذه التعريفات، والاقتراب منها الآن عبر (المصطلح) عند الجدل القائم فى فضاء الواقع التاريخى . وهو ما يقترب بنا أكثر من هذا الجدل بين الوطنية والعالمية .

وهو ما يتخذ عبر الصراع مع الرأسمالية الغربية البشعة فى صور متعددة تتحدد فيها جدلية الصراع بين الوطنية والعالمية عبر الحركة الإيجابية لفرحات حشاد.

وهو ما يتحدد أكثر خلال هذه الصور:

- الوطنية والعقيدة .
- الوطنية والاستعمار .
- الوطنية والسياسة .
- الوطنية والاستغلال .
- الطريق إلى الاشتراكية .
- الوطنية والوحدة القومية .
- بين الوطنية والعالمية .

وبدهى أن القاسم المشترك بين كل هذا ثنائية الجدل بين العمل النقابى والعالمية.

جدل الوطنية والعالمية

(أ) الوطنية / العقيدة

فى الصراع بين الوطنية (العمالية) والرأسمالية (العالمية) بدا واضحاً أن الكفاح العمالى يأخذ توجهاً ضد الغرب الفرنسى، ومن ثم یرتد إلى الهوية العقائدية .

إن مراجعة أدبيات فرحات حشاد ومواقفه ترينا أنه كان حريصاً أشد الحرص على العنصر الإسلامى فى اتخاذه موقفاً نقابياً ضد المستعمر؛ فالاختلاف العقائدى كان قائماً حين يتعارض مع الاستقلال السياسى، لقد بدا أن الأفكار التى تعزز من قيمة ومكانة الطبقة العاملة تلقى الاحترام الكافى أياً كان مصدرها مادامت تلتقى بالعقيدة الإسلامية.

كانت المصالح المهنية هى الأساس فى حركة واعية عقائدياً على المستوى السياسى .

وفى هذا الإطار كان من الطبيعى أن ينكر محمود الغول أبرز قادة الفرع الجهوى للجامعة العامة للموظفين، وأحد المنشطين للجنة البحث الاقتصادى والنقابى فى الاتحاد «وجود طبقات متصارعة فى الإسلام بالرجوع إلى أقوال الشيخ الفاضل ابن عاشور نفسه»^(٢) .

وهو ما لم ينكره فرحات حشاد فى عديد من بياناته وكتاباتهِ حين تعلق الأمر بالبحث عن الهوية، فهو نقابى نقابى وعالمى، وهو حيث تلتقى الوطنية بالعقائدية فى النظر إلى العالمية حين تصبح أمراً حتمياً ينبغى التعامل معها .

- نقابى وطنى وإسلامى واع وعالمى إنسانى فى آن واحد .

بيد أن هذا يرتبط بإشكالية أخرى لا يستطيع أن يفلت منها المؤرخ لهذا النقابى، وهى تحديد علاقته بالشيوعيين، وكان النقابى الكبير متميماً للفكر الشيوعى، وهذا يحمل الرجل أكثر مما يحتمل .

إن الحس الوطنى كان متشرباً بالحس الإسلامى ومرتبطاً به، وهو يفسر كيف أنه انتمى فى فترة مبكرة فى الأربعينات إلى النقابة الكونفيدرالية العامة للعمل C.G.T، وهو هو الذى انفصل عنها حين اكتشفوا قبل أن تمضي سنة على انتمائه لها، أن هذه النقابة ليست إلا فرعاً من الحزب الشيوعى الفرنسى، حيث كان يتلقى تعليماته من فرع الحزب الشيوعى بباريس، وعندئذ، كان لابد أن يتنبه حشاد، مع نمو الفكر ونضجه.

إننا لانستطيع الإشارة إلى علاقة الوطنية بالعقيدة دون الإشارة إلى ما أشيع من شيوعية فرحات حشاد أو ماركسيته، فمن ناحية، لا يمكن أن يقال: إن الاتجاه الشيوعى، وبالأحرى الاشتراكى لدى فرحات كان بمثابة إستراتيجية له، أو أن عدااء الرجل للشيوعية هو عدااء للقيم الإنسانية العامة التى نجدها فى بعض أفكار الاشتراكية، وإنما نستطيع أن نراه، وهو يحاول أن يستفيد ببعض الأفكار الاشتراكية التى هى فى الأساس تابعة للفكر الإسلامى أكثر منها للفكر الماركسى .

والأحرى أن نرى الأمور بشكل أكثر دقة، وفرحات حشاد لم يكن مناضلاً عمالياً، فإنه حرص على الطابع العقيدى الإسلامى أكثر من الماركسية التى كانت تهيمن فى هذا الوقت بحركاتها وكوادرها ومصطلحاتها على عديد من حركات الشغيلة فى العالم . وما يمكن أن يقال هنا إن قيم الفكر الحشادى إنما كانت فى جذورها إسلامية خالصة تحاول أن تستفيد بأية أفكار أخرى معاصرة، بشريطة ألا تتعارض مع العقيدة الإسلامية التى هى أساس الهوية الوطنية فى تونس .

إننا نستطيع القول: إن حشاد كان يؤمن بأفكار إسلامية خالصة وإن استخدم ألفاظاً أو مصطلحات كانت تردد فى هذا الوقت إبان المد الماركسى من مثل: أن الشعب التونسى لابد وأن يلتزم الرقى الاجتماعى وسيادة العدالة الاجتماعية وتغيير القواعد الاقتصادية والاجتماعية للنظام القائم، ويجب أن نهتم بالجانب الصناعى.. وباختصار، فإن الجانب الذى كان يبدو اشتراكياً له، كان فى نظر فرحات جانباً إسلامياً فى الجوهر الحقيقى، ونحن نذهب فى هذا مع عمر سعيدان من أنه لا سبيل إلى استيراد المذاهب الاشتراكية إلى تونس، بل إن المذهب

الاشتراكى لديه "يتحتم أن يعتبر واقع البلاد وأن يجد أصوله فى العقول التونسية وجذوره فى تقاليدنا القومية الإسلامية" (*) فهو يؤكد (على صفحات جريدة الحرية فى ٢٠ / ١٢ / ٤٦) أن هدفنا "التفكير فى إعداد نظام اجتماعى يرفع من مستوى عيش العمال المادى والأدبى غير مستوحى ضرورة مما وقع إنجازاه لحد الآن فى بعض البلاد وإنما يكون مستمداً من القانون الاجتماعى الإسلامى".

إن اشتراكية حشاد إنما هى اشتراكية تنتمى إلى العقيدة الإسلامية ولا تغادرها.

الأكثر من هذا أنه فى مقالة نشرها عن الحركة النقابية بشمال أفريقيا قال بوضوح شديد (١٩٥٢ / ١٢ / ٥) ما يشير إلى الرباط الذى لا ينقسم بين الوطنية التونسية والعقيدة الإسلامية، يرى أن الشيوعيين فى بلاد كثيرة لهم أغراضهم الخاصة، وهم فى هذا لا يختلفون عن الرأسماليين الغربيين فكل منهم استعمارى، ومن هنا، فهو يحذر من الشيوعية كالرأسماليين، فالشعب التونسى على حد قوله لا يستطيع أن يتحرر من سيطرة استعمارية ليقع من جديد تحت نظام استبدادى من نوع آخر. وهذا ما جعله يتعد عن الشيوعية بقدر ما يكافح للتحرر من الاستعمار. إنه يرفض أن يخضع للسيطرة الاستعمارية أيا كانت أيديولوجيتها شيوعية أو رأسمالية، وإنما يصرح وهو ما كرره كثيراً فى خطبه ومقالاته أن الوطن التونسى ينتمى إلى هويته الإسلامية وليس إلى أي انتماء آخر.

وهو ما ينتقل بنا إلى علاقة الوطنية بالاستعمار أيا كان انتماءه .

(ب) الوطنية / الاستعمار

ويبدو وعى حشاد فى الجدل بين الوطنية والاستعمار هنا على أنه صراع بين الوطنية، والقوى الأخرى التى تقوم بدور الاستعمار بشكل مباشر خاصة، وبشكل غير مباشر بوجه أخص .

وهو ها يبدو أكثر وعياً من غيره فى التعامل مع المنظمات العمالية العالمية التى ادعت الدفاع عن الحقوق العمالية، بينما هى تابعة لقوى أخرى، وهو هنا يختلف عن غيره ممن جاءوا بعده .

فقد اختلف عن محمد علي الحامي (١٩٢٤) الذي أسس مع الطاهر حداد أول نقابة تونسية تحت اسم جامعة عموم العمال التونسيين (C.G.T)، إذ أدرك بسرعة أن هذه النقابة ليست غير فرع للحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان يصدر لها تعليمات من باريس .

وحيث أن اكتشاف أنه إذا كانت هذه النقابات تنتمي إلى الغرب الفرنسي (بشكله الإمبريالي) مهما تكن مسمياته، فإن ذلك سوف يحول تمامًا بين الحصول على حقوق الوطنية بالاستقلال، ومن ثم كان واعيًا بإعلان هذا، والرفض الصريح للانتماء والخروج ليؤسس نقابة تونسية خالصة، وهي ما أطلق عليها الاتحاد العام التونسي للشغل (U.G.T.T) .

وهو ما تعرض معه لهجوم الشيوعيين، وهو ما سنصل إليه في موضع آخر . كذلك اختلف عن بلقاسم القناوي (١٩٣٦) الذي جاهد كثيرًا للحفاظ على الحقوق العمالية، لكنه "تجنب المواجهة العنيفة مع الاستعمار" مما نتج عنه رفض حشاد هذه الجماعة أيضًا، حتى انتهى دورها تمامًا في الواقع التونسي .

كان يرى أن الحركة النقابية لا يقتصر دورها على المطالب المباشرة، وإنما تتحول بأصحابها إلى (حركة تقدمية) وهي (مقدمة كل عمل يهدف إلى ضمان الاستقلال الوطني والحرية لبلادهم). ومن أجل هذا، يقول حشاد: (تألب النقابيون في العالم للتشهير أولاً، وللإطاحة ثانياً بكل أنواع الديكتاتورية والاستبداد، وبكل ألوان وأشكال الاستعمار التي قامت، أو ما تزال قائمة في بعض بلاد الدنيا)^(٣) .

لقد أثر حشاد في عديد من المواقف التعامل مع هذه العالمية التي كانت تعنى الاستعمار الغربي (سواء في الواقع الحي أو النقابات ..)، بل رفض أن يمثل هؤلاء العمال الذين أقبلوا على العمل النقابي / الفنى، ورفضوا صراحة العمل السياسى (النقابي)، وأثر أن تكون شخصية العامل التونسي نابعة من الوطنية والعالمية .

بيد أنه من الإنصاف هنا القول إن حشاد الأمين النقابي الكبير - كان واعيًا أشد الوعي لدور هذا الاستعمار المخيف على قوتنا الوطنية، خاصة حين يأخذ

أشكالاً كثيرة وألواناً متعددة، ثم إنه لا يعمل في الميدان السياسى وحده، بل يمتد إلى الميادين الأخرى الكثيرة، كالميدان الاقتصادى، والميدان الثقافى، والميدان الاجتماعى.. إلى غير ذلك حتى إنه كان وراء هذه العبودية التى تعيش فيها الكثير من الأوطان، ولم يكن يستطيع أن يواجهه فى هذا الوقت غير عدد من الشعب الواعى منها (الطبقات العاملة) خاصة حين تُنظم، ومن ثم يجب التعبئة وإعلان الحرب "ضد الاستعمار لما فيه من خطر على تقدم الشعوب.. (**)"

وهو ما اقترب به أكثر من الفهم السياسى الواسع بمعناه الواسع .

وهو ما اتخذ معه شكلاً أكثر رحابة فى نظره إلى الاستعمار .

(ج) الوطنية / السياسة

ويرتبط بهذا أن حشاد لم يتوقف عند الجانب الفنى ومحاولة الحصول فى هذا على حقوق المواطنين العماليين وحسب، وإنما انتبه دائماً إلى الإطار السياسى الأرحب، وكان دائم القول لكل من يلومه فى هذا التركيز على الجانب السياسى، (.. ولكن السياسة فى كل ميدان، فإذا سمحنا لأنفسنا بتجاهلها فإنها لا تتجاهلنا، وإن الأمل التونسى فى كفاحه من أجل التحرر من الاستغلال، وفى سبيل التقدم الاجتماعى يصطدم بعقبات سياسية يجب عليه أن يجتازها، ولا يستطيع أن يجتازها إلا إذا اهتم بالميدان السياسى) ^(٤) .

فالنضال النقابى كان لديه حلقة من حلقات النضال السياسى، وتحقيق آمال الشغيلة كان مرتبطاً أشد ارتباط بآمال الوطن وسعادته، كتب فى عام ١٩٤٨ يقول :

(الاستقلال النقابى مرحلة من مراحل الكفاح فى سبيل الاستقلال التام).

لقد كان مقتنعاً - كما ردد أكثر من مرة أنه لا يمكن تحقيق الازدهار النقابى والاجتماعى تحت نفوذ النظم الاستعمارية وضغطها.

وعلى هذا النحو، كان من الوعى بحيث إنه ربط بين الوطنية بمعناها النقابى، وبين العالمية بمعناها السياسى، فراح يشير فى كثير من خطبه وكتبه بين مستقبل الحركة النقابية ومستقبل البلاد ^(٥) ، وراح يؤكد العلاقة الجدلية بين أنماط السياسة : السياسة

العامة، والسياسة الإدارية والسياسة التعليمية والسياسى الاجتماعية والسياسية التى أسماها بسياسة العنف، والسياسة الجبائية، وما إلى ذلك^(٦)، فمن العيث كما كان يرى "المطالبة ببعض التحسينات المتعلقة بالمسائل الاجتماعية عندما تكون السياسة الحكومية هادفة بالضبط إلى عكس ما تتطلبه المصالح الشعبية، وذلك بتنفيذها لمبادئ السيطرة القائمة على قوة السلاح".

إن السياسة ليست فقط أن تحرر الشعوب حياتها الداخلية بتحقيق تحريرها الوطنى ونيل حرياتنا الاجتماعية وما إلى ذلك بعيداً عن القوى الرأسمالية الأجنبية التى تحاول المحافظة على بقائها تحت نير الاستغلال المزرى.

لم يخض فرحات معركته فى الجانب الوطنى / العمالى وحسب، وإنما جاوزها للمفهوم الأوسع المتمثل فى الخطر الخارجى الذى يتمثل فى الاستعمار الغربى الخفى، أو الظاهر؛ هذا الاستعمار الغربى الذى يتحالف أحياناً مع العناصر الداخلية المضادة.

وكلاهما خطر رأسمالى يهدد القوى الوطنية فى الوطن .

لقد كان واعياً للخطرین : الرأسمالى والسياسى .

والأول استغلال سياسى استعمار(خارجى) .

والآخر استغلال سياسى رأسمالى(وطنى) .

لقد رأى أن أى نضال نقابى (=وطنى) لابد أن يتم ضد الاستغلالين فى آن معاً وهو ما يقترب بنا أكثر من علاقة الوطنية أياً كان وجهها نقابياً أو عمالياً أو وطنياً صريحاً وبين الرأسمالية الاستعمارية ؛ وهى رأسمالية استغلالية تنبه إليها النقابى الرائد منذ فترة مبكرة .

(د) الوطنية / الاستغلال

هذا الموقف ضد الاستعمار يتسع لمساحة بعيدة من الاستغلال الداخلى والخارجى فى آن واحد.

إنه لم يكتف بالثورة ضد الملاك الفرنسيين، وإنما كان واعياً أشد الوعي إلى السلطات الداخلية والملاك التونسيين، ومن يراجع التقريرين (الأدبي والاقتصادي) في مؤتمر ١٩٥١ يلاحظ نضال الطبقة التونسية ضد استغلالهم، فقاموا بإضرابات مثل إضرابات سوق الخميس، وإضرابات برج السدرية مما دفع السلطات إلى التجاوب مع هذا الإضراب الدموي، ومما نشأ عنه بالفعل استجابة لعديد من إرادة العمال للتغلب " على فكرة الرجعيين الاستثمارية، فعمال المناجم يواصلون مقاومتهم لأساطين الرأسمالية ببلادنا" (٨)

إن حشاد لم يتوقف على حث (الشغيلة) التي تعبر عن الوطنية التونسية على مجابهة حمى الرأسمالية المستغلة مما يصل معه إلى أن هذه القوى المضادة تسعى إلى الاستجابة للمقاومة الوطنية أمام الضغط الذي يتمثل في الإضراب والكفاح وتجديد العقود المشتركة، واجتماع اللجنة المركزية للأجور...، وما إلى ذلك مما يصل بهذا الكفاح (الاجتماعي الجبار) - على حد قول الأمين العام للاتحاد التونسي - إلى درجة تؤكد الوعي بالخصم المستغل ومحاربه .

والواقع أن الذي كان ينظم العمال ويقود حركتهم هو الحركة النقابية التونسية التي كان يقودها حشاد.

بيد أن هناك ثلاث ملاحظات لابد من الإشارة إليها هنا :

الملاحظة الأولى : الوطنية ضد الرأسمالية الداخلية

تتمثل فيما راقبه وصرح به من صمت (السلطة العمومية) أي الحكومة القائمة إلى "مساندة الرأسماليين، ومدّهم بالإعانة الكاملة لقمع الإضرابات، وجبر العمال على الرضوخ لشروط الشركات الاستثمارية.." ثم راح يضرب أمثلة كثيرة على ذلك (٩) مشيداً في هذا كله بالملك الذي رفض المقترح الذي يرمى بالعمال الفلاحين إلى (الاستثمار الاستعماري)، وهم مكتوفو الأيدي بما يشير إلى ويكرره إلى خضوع الإرادة الوطنية لإرادة " سلاطين الاستثمار " .

أما الملاحظة الثانية : الوطنية مع الرأسمالية الوطنية:

فهى أن موقفه من الملاك التونسيين فى الداخل كان موقفاً وطنياً أمام استغلال تتفق سياسته مع الاستغلال الخارجى، بيد أن مراعاة (الوطنيين) من هؤلاء الملاك فى شتى الميادين، وليس فى المجال الفلاحى فقط، كان ديدن حشاد عبر الاتحاد العام الذى كان يقوده، هو محاولة تنبيه القطاع العمالى بخطورة الاستغلال الداخلى، وفى الوقت نفسه عدم بذر الشقاق بين الوطنيين مهما تكون انتماءاتهم الطبقية، فهو يقول:

«نحن لا نحاول أبداً بذر الشقاق بين العرف والصانع لأننا نعلم ما فى ذلك من التأثير السيئ على الاقتصاد المحلى التونسى..(و).. ولم نوجه جهودنا فى يوم من الأيام ضد هؤلاء الأعراف وإنما وجهت وستوجه رأساً ضد تلك الشركات الأجنبية التى تستثمر خيرات بلادنا»^(١٠)

معنى هذا أنه فى حين كان يطالب بحقوق العمال لم يغفل أيضاً عن الخطر الذى يمكن أن يزعزع الجبهة الوطنية ضد الاستعمار الخارجى، فقد حاول التوفيق بين الحركة الوطنية وبين فئاتها شريطة عدم الإضرار بالعمال واعيا إلى أن التناقض بينهما يضر بالهدف الرئيسى من تكثيف الجهود لمحاربة الإمبريالية العالمية. إنها الوطنية الواعية فى اتجاه الإمبريالية العالمية .

الملاحظة الثالثة : الوطنية ضد الرأسمالية الخارجية

إنه كثيرا ما يذكر أن الكفاح الوطنى ضد الاستغلال، هذه الرأسمالية الغربية المتحالفة أحيانا مع الرأسمالية الداخلية، يقول برقية منذ فترة مبكرة عنه :

(- كان مقتنعا بأن الطبقة العاملة فى البلاد المستعمرة أى البلاد الخاضعة "لسيطرة سياسية ترمى إلى الاستغلال الاقتصادى" تعاني نوعين من الاستغلال متصلين ببعضهما: الاستغلال الرأسمالى الذى يقاسى منه جميع العمال فى البلاد الحرة، والمرتبطة بطرق الملتية ووسائل الإنتاج، وفوق هذا الاستغلال استغلال ذو

أسلوب استعمارى يجثم على صدور جميع السكان الأصليين فى البلاد المستعمرة ومن بينهم الطبقة العاملة .

وكان مقتنعاً لذلك أن هذا النوع من الاستغلال عاجل وملموس، وبين أنه أكثر من النوع الأول، وهو يعاضد ويساعد الاستغلال الرأسمالى، ويجعله أشد خطورة^(١١) .

إن حشاد فى الوقت الذى يحذر فيه من الاستغلال الداخلى، يتنبه أيضاً إلى عدم تجسيم التناقض بين الطبقات، وفى الوقت نفسه يطور الحس الوطنى العام (كان الأمين العام للاتحاد) إلى الاستغلال الغربى .

إن مراجعة كتاباته وخطبه ترينا أنه دعا الشغيلة للوقوف صفا واحدا ضد استغلال (الإمبريالية) الفرنسى كقوة استعمارية عالمية.

كما أن تعريف الاستعمار عند حشاد هو معنى الاستغلال العالمى الذى كانت تمثله فرنسا، بينما ينصرف معناه فى إطار أوسع إلى التناقض بين القوى الوطنية (بالرمز النقابى)، والقوى الاستعمارية (بالرمز الرأسمالى)، وهو يؤكد هذا حين يقول مراراً: "إن الاستعمار كما قلنا ذلك مراراً هو شكل الرأسمالية الأكثر دناءة.. وعلى الرغم من قوته الظاهرية قد لقى هذا النظام القمعى هزائمه الأولى فانه ترك الهند والصين والباكستان.. ولا يزال يوالى الانهيار".

والواقع أننا يمكن القفز هنا من أربعينات وخمسينات القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادى والعشرين، فهذا هو الاستعمار الذى اضطر أن يترك أوطانا كثيرة تحررت منه، تتغير أدواته الآن، وتبدو أكثر شراسة فى الهيمنة على العالم باسم (العولمة)، إذ يمكن أن يضاف إلى ذلك الولايات المتحدة الأمريكية ببساطة، لتتخيل أن شكل الصراع قد تغير فى منتصف الخمسينات عنه فى التسعينات.

ففى الخمسينات كانت الإمبريالية الغربية (أوروبا) .

وفى التسعينات كانت الإمبريالية الأمريكية (أمريكا) .

لقد بدت الإمبريالية الجديدة فى أعلى ذراها، ورحنا نستبدل بالعالمية (العولمة) وكان الصراع مازال قائما بين الخصوصية والإمبريالية مع تغير الأدوات وتحدد الآليات الجديدة التى يجب مواجهة القوى الغربية الأمريكية الجديدة التى راحت تستخدم بدورها - آليات حديثة لتحقيق أهداف استعمارية معاصرة وإن كان أكثر شراسة وأكثر تغيرا فى الأداء.

وهو مانعود فيه من حيث بدأنا .

(هـ) بين الوطنية والعالمية

كان وعى فرحات حشاد، إذن، ينبع فى المقام الأول من الوطنية - القاعدة الأساسية فى العمل النقابى / السياسى لينطلق منه إلى إطار أوسع هو إطار العالمية فى رؤية قضايا عصره، فهو يجمع بين الخصوصية والإنسانية، فالإنسان لديه هو "أساس العمران وأئمن آلة للإنتاج"^(١٢).

وعلى هذا النحو، فإن قضايا الإنسان العربى فى منتصف القرن العشرين كانت هى قضايا هذا النقابى الكبير وليس النقابى فقط، وهو ما يفسر انطلاقه فى عدة اتجاهات :

- وعيه بخصوصيته. - وعيه بأثار العالمية. - وعيه أكثر بمساوىء الغرب

وهو ما يفسر لنا أكثر أنه فى محاربته الدائمة لدور الاستعمار أو الاستغلال الغربى، كالدعوة للقضاء على البطالة فضلاً عن التعليم والصحة ورفض التقليد أو الممكنة انطلاقاً من أن النهوض الاقتصادى يرتبط بالرفاء الاجتماعى"^(١٣)، والدعوة إلى التفكير فى تشجيع النظام التعااضدى لاستثمارات الملكيات الصغيرة، وتأييد التيار العالمى الذى يؤكد على أن التطور الكبير لقوى الإنتاج يسبقه دائماً تغيير علاقات الإنتاج، وهو ما كان يردده فى الدعوة إلى الديمقراطية فى إطار الذاتية"^(١٤)، وينبع إلى خطر النقابات المزيفة التى تزعم الانطلاق إلى التغيير العام فى حين أنها كانت تابعة لقوى غربية خفية تنتمى إلى الغرب أكثر مما تنتمى إلى الوعى القومى.. وما إلى ذلك

من أفكاره التى كانت تقوم على الخصوصية، وليس نقل القيم الغربية وتقليدها فحسب، إن وعيه الوطنى ارتبط بالشخصية التونسية أكثر من التركيز على الأفكار العالمية (وإن لم يتردد فى إحداث الجدل بينهما، ولكن فى إطار الخصوصية).. إنه كان ينطلق من الذات إلى الغرب ليعود إلى الذات ثانية، فاعتماده الأول فى مواجهة الغرب الاستعماري، أو الرأسمالي كان يقوم على وعيه بقيمة الشعب وتماسكه ومقالته (أحبك يا شعب) هى أبلغ تعبير وجدانى على هذا^(١٥)، وهذا هو الفارق الكبير بين فكره وفكر معاصريه، فعلى سبيل المثال، ففى الوقت الذى كان يدعو فيه إلى التغيير بالتشبه (بالتأصيل) فإن ابن صالح كان يدعو للقفز مباشرة إلى (التعصير).

الأول يدعو الى (الوطنية) قبل التشبه بالعالمية، والذوب فيها، فى حين يدعو الآخر إلى العالمية قبل التمسك بأهداب الوطنية والتميز فيها.

وهو ما كان يفسر فى توجه آخر أنه كان يدعو إلى الوطنية فى إطار المغرب العربى؛ إذ إن الذاتية كانت تنطلق إلى بقية الأقطار التى تتفق معه فى الوطنية "إذ لا تحرر لتونس أو الجزائر أو مراکش مادام هذا المغرب العظيم يروح تحت أثقال الاستعمار"^(١٦).

والوعى بتكتل الشعب الأفريقى كان يوازيه وعى آخر رددته فى أكثر من مرة، أن الواجب تكاتف الشعوب العربية كلها من ذوى الهوية العربية لمواجهة الغرب ورموزه من ذوى الأطماع المضادة لخصوصيتنا العربية، وهو ما يحتاج إلى موضع آخر.

وعلى هذا النحو، فإننا نستطيع العود إلى نظرية الدوائر فى جدل الوطنية والعالمية عند فرحات حشاد .

- كان قومياً وطنياً على المستوى القطرى، وبالتالي القومية العربية فى مساحة أبعد .

- كان اجتماعياً تحمل نظريته الاجتماعية الإسلامية الواردة فى القرآن .

- كان مناضلاً يضيف إلى الوعى القومى والإسلامى وعياً عالمياً .

- ومن هنا، نستطيع القول: إن فرحات حشاد كان وطنيا وعالميا فى آن واحد، ورفاقه يذكرون هنا أنه كان يردد أنه "لأنحب استقلالاً على الطريقة المصرية) حين كانت مصر تردد دائماً فى نضالها ضد المستعمر أن (مصر للمصريين) وتنتمى إلى الإطار الضيق (لمصر) دون أن تكون لها نظرة أبعد فى التعامل مع الغرب الاستعماري، وهو ما كما يفهم معه ترديده كثيراً لهذه العبارة: "يستمر الصراع بين الشعب التونسى المستميت الأعزل وبين قوة الظلم والعسف الاستعماري" بما يشير إلى وعيه القائم على جدل الخصوصية والعالمية، وفى كل قيمه (الوطنية/ العالمية) نستطيع أن نراهن على كثير من أطياف مروحية تسعى إلى تأكيد الخصوصية فى إطار العالمية لا ذوباً فيها .

- وقد كان فرحات وشيك تكوين (نظرية) متكاملة حول هذا الجدل لولا أن اغتالته (اليد الحمراء)^(١٧) التى كانت تنتمى لهذا الغرب بوجهه الإمبريالى؛ المزيف.

وبعد، فإن نضال فرحات حشاد كاد يؤتى ثماره لولا اغتياله فى ٥ ديسمبر ١٩٥٢، وبهذا، حال بينه وبين تطبيق أفكاره الوطنية فى إطارها العالمى الخلاق . إنها أفكار كانت لا تنحو إلى القومية بمعناها الضيق، كما أنها كانت تختلف جذرياً عن برنامج الدول الرأسمالية الإمبريالية فى عصره . وهى نفس الأفكار التى تواجه الآن قوى (العولمة) وآليات الرأسمالية الأمريكية فى ذروة صعودها .



هوامش

(١) انظر الفارق بين تعريفات الوطنية أو الوطن **Homeland** والخلط بين الوطنية والقومية **Nationalism**

في عديد من المعاجم والموسوعات، انظر: على سبيل المثال: موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، تحرير محمد محمود ربيع وإسماعيل صبرى مقلد ١٩٩٣ / ١٩٩٤ ص ١٧٠ و ٤٠٥

(٢) انظر تقرير نشر بالأخبار الصفاقسية، عدد ١٥٢، ٧ مايو ١٩٤٧. أيضاً انظر: عبد السلام بن حميدة الحركة النقابية الوطنية للشغيلة بتونس، ترجمة جماعية، دار محمد علي الحامي .

(*) انظر عمر سعيدان، فرحات حشاد بطل الكفاح القومي والاجتماعي، سوسة، تونس / مطبعة الشلى ١٩٦٩ ص ٤٤-٤٦ . أيضاً ص ٦٥، ١٦٧ .

(٣) على البهلوان، تونس الثائرة، لجنة تحرير المغرب ١٣٧٤ ١٩٥٤، بدون ص ١٣٧-١٥٢ أيضاً انظر: محاضرة فرحات حشاد في جمعية طلبة شمال افريقيا المسلمين بباريس في ٢٠ / ١٢ / ١٩٤٦

(**) انظر التفصيل في جريدة الحرية بعنوان (لماذا نقاوم الاستعمار؟) في ١٩ ديسمبر ١٩٤٨

(٤) السابق ص ٤٣٣

(٥) عمر سعيدان، السابق .

(٦) يفصل أنماط السياسة على هذا النحو :

(والحقيقة أيضاً أن السياسة هي التي تحدد شروط حياة الشعوب والسياسة الاقتصادية تحتكر ثروة البلاد القومية كما تحتكر كل إمكانيات الإنتاج لفائدة الرأسماليين الأجانب .

وهؤلاء من ناحيتهم هم الذين يمثلون إرادتهم على الحكومات التي أصبحت فعلاً أداة لتنفيذ مطامح المؤسسات الاقتصادية العتيدة.

والسياسة التعليمية لا تهدف إلا إلى نشر الجهالة ومضاعفة البطالة حتى تتمكن من تخفيض مستوى الحياة الاجتماعي للجماهير وحتى يمكنها بذلك أن تستعمل اليد العاملة بأبخس الأثمان .

والسياسة الاجتماعية لمربعة تجعل من القسم الأعظم من أبناء الشعب كتلة من المعوزين الذين سلبت منهم جميع الخيرات وسدت عليهم جميع منافذها فريسة للأمراض والجوع والمسكنة .

وسياسة العنف تحرم الشعوب من جميع الحقوق الديمقراطية وتثبث بكل نظام استبدادي وكل نفوذ شخصي قائم على حالة الحصار مع ما في ذلك من التطرف والإسراف والأعمال التعسفية الانتقامية الناتجة عنها.

والسياسة الجبائية تمتص الجماهير لفائدة أصحاب الامتيازات الذين يعيشون في بلادنا كما لو كانوا غزاة حقيقيين يقيمون في بلاد احتلوها احتلالاً... إلخ).

- (٧) جريدة الحرية، ٢٧ نوفمبر ١٩٤٩ ص ١٠٧ .
- (٨) عبد السلام بن حميدة، السابق، الصفحات ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦... إلخ .
- (٩) جريدة الحرية ٢٥ ديسمبر ١٩٤٩ .
- (١٠) النهضة، ٢٩ أبريل ١٩٤٦ .
- (١١) على البهلوان، السابق صص ٤٢٣، ٤٣٣ .
- (١٢) نظر إلى التقرير الاقتصادي الذي قدم في المؤتمر الوطني السادس من ٢٠ / ٢٢٣ سبتمبر ١٩٥٦، وهو وان يكن متأخراً نسبياً عن رحيل حشاد (اغتيال عام ١٩٥٢) فهو يبلور الجدل بين الوطنية والعالمية في البرنامج الذي كان سبق أن أعدّه قبل ذلك عام ١٩٥١ (ص ٧١) .
- (١٣) انظر تفاصيل وعيه الوطني في الحركة النقابية الوطنية، سابق، ص ١٠٣ .
- (١٤) سعيدان، السابق، الصفحات ٨٠، ٩٢، ٩١ .
- (١٥) لابد من الإشارة والإشادة بهذه المقالة التي نشرت بجريدة الحرية في ٢٦ نوفمبر ١٩٥٠ (انظر صورة لها هنا)
- (١٦) جريدة الصباح في ٣ مايو ١٩٥١ .
- (١٧) يمكن تفاصيل كثيرة عن اغتيال حشاد ومنظمة اليد الحمراء) انظر: على سبيل المثال :

Revolution proletarienne. Jan vier 1953 - Finidor

- وثائق الخارجية المصرية، دار الوثائق، محفظة ١٦٠١، ملف ٣٧ / ١١٠ / ٣ ج ٥ (سري) ويوجد في هذه المحفظة تقرير ضاف ومهم عن مقتل فرحات حشاد والدور الفرنسي فيه مما يؤكد أن الغرب الاستعماري لم يتحمل إبان استعمار تونس وعيا رجا للمناضل حشاد فرحات، ومن ثم، فإنه قام باغتياله بناء على اتفاق مسبق بين هذه المنظمة والقوى الإمبريالية في الداخل .
- أيضاً انظر : على البهلوان، السابق .

ولنتعرف على عتف المنظمة الغربية المضادة للسوى التونسي، يمكن أن نورد هنا إحدى بياناتها إبان جهاد حشاد فرحات، لتأكيد أن الثائر التونسي كان يتحدى الغرب من منطلق وطني خالص، وفي الوقت نفسه، مواجهة الطرف الآخر لهذا النوع من المناضلين الذين يحرصون على الوعى بالقومية فى إطارها العالمى، مما يكذب دعوة الغرب وشعاراته بالحرية والمساواة حيث يقول النداء / البيان:

- .. انضموا إلى اليد الحمراء .
- ضد فرحات حشاد الأمريكى .
- انضموا إلى اليد الحمراء .
- ضد تواطؤ البلاط الملكى الفاسد .
- انضموا إلى اليد الحمراء ،
- التى ستجعل من هذه البلاد أرضاً فرنسية تقوم على الحرية التقليدية الموروثة عن مبادئ سنة ١٧٨٩
- الحرية والمساواة والإخاء .
- انضموا إلى اليد الحمراء .

أحمد عرابي وشروط التغيير!!

لا يمكن أن تكون غاضباً متحمساً لتغيير الحاضر دون أن تعد له إعداداً جيداً وإذا انطبق هذا على المستوى الشخصى، فإنه ينطبق أكثر على المستوى الجمعى، فالثورة للتغيير لا تحتل المغامرة بقدر ما هى (مغامرة محسوبة)، والإعداد لها يجب أن يعى جيداً قيمة الوعى والعمل له أكثر من الظروف المحايدة، وهو ما نجد له تطبيقاً واعياً فى الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (سورة الرعد: الآية ١١)؛ فالتغيير هنا فعل لفاعل واع جسور .

فالتغيير هنا يحمل دلالات كثيرة من أهمها هذا الوعى الجسور للتغيير .

تذكرت هذا كله وأنا أشاهد كم التغييرات التى تحدث فى الواقع العربى بعد أكثر من قرن ونصف على رحيل أحمد عرابى فى هذا المناخ الذى تحياه المنطقة العربية فى نهايات الألفية الثانية وبدايات الألفية الثالثة .

هناك بعض الرواد الذين يسمعون إلى التغيير دون تنبه واضح للأداة التى بين أيديهم، ثم دون تنبه واضح للسلاح، بل والأسلحة، العصرية الكثيرة فى أيدي الآخرين ..

وهو ما حدث وما زال يحدث بيننا ولنا حتى اليوم

وهو ما يجب أن نتمهل فيه عند أية محاولة للتغيير اليوم .

وهو ما نستعيد معه محاولة من تاريخنا الحديث .

تنبّهت إلى هذا كله وأنا أستعيد هذه المحاولة .

أقول تنبّهت إلى هذا كله وأنا أستعيد محاولة أحمد عرابى لتغيير واقعة (الخديو والإنجليز) دون أن يعد الإعداد الكافى للتغيير، وهو ما وصل به إلى النهاية المحتومة للهزيمة التى لحقت به بنا حتى ردد مرة أنها كانت "ثورة" وردد مرة أخرى أنها كانت "هوجة" !! ..

ويجب أن نسارع هنا بالقول إننا لا نشكك في وطنية عرابي؛ لقد كان الرجل ثائراً متحمساً للتغيير، غير أن الوسيلة التي مارسها خلت من شروط التغيير فأودت به حيثُذ إلى المصير الذي أكدته التاريخ لهزيمة الثورة العرابية .

والهزيمة التي نالت من عرابي وصحبه نجدها في كثير من المصادر التاريخية، مرتبطة بالغفلة والتسرع، وغياب شروط التغيير، فما قام به عرابي ناله الكثير من السلبيات على المستوى العام والخاص سواء فيما رأيناه في الميثولوجيا أو الخرافات التي تبعد عن الدين الحنيف.

هنا تذكر لنا العديد من المصادر أنه كان أسيراً للعديد من الأحلام التي تخثرت حين كان يرى في منامه ما يؤكد نصره على الإنجليز، والتي كان يحكيها له بعض المشايخ، أو كما ذكرهم محمود فهمي النقراشي بتعبير (أرباب الريالات) من انهم رأوا الرسول ﷺ وبشرهم بنصر عرابي.

كما تنقل لنا العديد من المصادر الموثوق بها عن المظاهر السلبية في كفر الدوار حيث عاش جيش عرابي في أغلبه أسير الأحلام الأخرى التي تعزى للدين، وذبائح متوالية، وغيوبة فعلية تستمر إلى أن هاجم الجيش الإنجليزي خيامه في الفجر فوجد الفوضى أكثر مما وجد الحذر، ووجد الفوضى والغبن حتى فسر موقف عرابي من المؤرخين والمعاصرين له من (الثورة) إلى (الهوة) .. وما إلى ذلك...

وهذا الموقف غير الواعي بالقدر الكافي هو الذي أودى به إلى الهزيمة، وهو الذي دفع الكثيرين من معاصريه من المثقفين أو الشعراء للنيل منه كأحمد شوقي ومصطفى كامل .. وغيرهما، وهو الذي جعل البارودي كما نرى هنا يتخذ موقفاً غريباً .

ولا نلبث أن نقرب منه أكثر لنجد أن البارودي فيما ورد إلينا كان أحد من خضع لمنطق عرابي من العمل بعنف نعرفه كما نقرأ هنا حين جاء محمد عبيد (الأميرالاي) لبيادر البارودي في حدة وغضب بأن يلحق بأحمد عرابي، بعد أن هدده ودفعه للحاق بعرابي، والرواية هنا لا يمكن التأكيد عليها كما نرى إلا من خلال عديد من المصادر.

وعبوراً فوق مصادر كثيرة نكتفى بهذه الأبيات التي لم تنشر بعد، يصيح فيها البارودي الشاعر بعرابي بقصيدة طويلة نكتفى منها بهذه الأبيات التي يبدأها على هذا النحو المحزن مهاجماً عرابي في الوقت نفسه ضروساً بالمرارة، يقول وهو يذكر فراره من التل الكبير:

مالى بعهدك بعد اليوم إمام
فأذهب فأنت مع العادين نمام
قد كنت أحسب أنى قد عكفت على
محض المنى فإذا ما خلت أحلام
هيهات منى الرضى بعد تجربة
إن المودة بين الناس أقسام
فأطلب لنفسك غيرى إننى رجل
يأبى لى الغدر أخوال وأعمام
ويروح فى غفلة الألم والمنفى والضياء وهو يستعيد ما كان مخاطباً أحمد عرابي:
فيابن من تزدرىه النفس من ضعة
فما يُحسُّ له وجد وإعدام
دع السلاح لقوم يصرون له
واسكت فخلفك عند الفجر قدم
واذكر فرارك بالتل الكبير وقد
تقاذفت بك أكمام وأهضام
ويلمها خزية طارت بشمعتها
صحائف وجرت فى الذم أقلام

ولأحمد شوقي العديد من القصائد التي عبر بها عن مثل هذا الموقف، ربما كان أشهرها هذه القصيدة التي بدأها باستقبال عرابي بقوله :

صغار في الذهاب وفي الإياب

أهذا كل شأنك يا عرابي

وعلى أية حال، فإن قصيدة أحمد شوقي في ديوانه المنشور، وقصيدة البارودي طويلة كتبها البارودي بخط يده، حمل من الغضب من عرابي الكثير وتحمل من الذم الذي يوجه إليه الكثير، وما لبث أن (شطب) عليها ولم تنشر !!!.

نحن هنا لا نعتب على البارودي، كما أننا لا نستطيع إغفال غفلة حكامنا أمام العديد من الأخطار الهائلة التي تودي بالعديد من إنجازاتنا، أو تبقى على أسباب بقائنا في عزة واقتدار.

وقد يكون من المهم هنا أن أذكر بشكل شخصي أنني كل مرة كنت أكشف فيها عن جهل عرابي لا وطنيته ؛ فقد كان وطنياً كبيراً واحول هذا إلى مقالة في صحيفة أو رأى في مؤتمر حتى يأتيني فيض من الغضب بسبب الإعراض عن المواقف الوطنية التي لا تمارس بالقوة وأسباب البقاء.

وأذكر أنني في إحدى هذه المرات في نهاية السبعينات من القرن العشرين، تلقيت رسالة طويلة من الكاتب المعروف عبد الحميد عبد الغنى وقد كان رئيساً لتحرير أخبار اليوم رسالة أسهب فيها حول ضرورة التغافل عن أخطاء عرابي، ومازالت هذه الرسالة بين يدي، طالباً « إغفال هذا الجانب القاتم من عرابي ».

لا نريد أن نطيل، ولا أن نستعيد صفحات قائمة من تاريخنا لولا أن تكرر "التجربة" كما هي، أو هذه الهزيمة كما هي أو النكسة وتكرارها كثيراً في تاريخنا الحديث ، هو ما دفعني لأتمهل عندها والإشارة إليها .

فالتكرار الدرامي الدامي لا يقع فيه الزعماء فقط، وإنما - أيضاً - المؤرخون والمدافعون بالحق وبالباطل (يمكن العود لكتابات عبد الرحمن الرافي، ومصطفى كامل، وعبد العظيم رمضان... وغيرهم).

فما حدث في نهايات القرن التاسع عشر وانتهى بهزيمة عرابي تكرر أكثر من مرة في تاريخنا الحديث، فما يقال عن البارودي يمكن أن يقال عن عديد من المثقفين الذين اضطروا - تحت الخوف والضغط كما نرى هنا وهناك ليسايروا الحركة التي تنتهي في غياب الوعي - لإحدى نتيجتين: الثورة أو الهوجة.

وما يقال عن عرابي وصحبه يقال عن غيره ممن لم يع شروط التغيير، ولم يع حقيقة واحدة أكدتها الآية الكريمة:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

فالتغيير على المستوى الذاتي أو الجمعي لا بد أن يأتي أولاً وقبل كل شيء من الوعي.. فإذا أردنا التغيير فلا بد أن نعي شروطه ونعمل بها ولها.

وهو ما يشير مثل هذا السؤال هنا.

سؤال واحد وإجابة واحدة.

يتجدد السؤال وتتحدد الإجابة دائماً.



محمد صبحي .. الفنان المثقف

لم يكن ليمر الشهر الفضيل «شهر رمضان» (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م) دون أن نتمهل عند أهم ظواهره الدرامية في التلفزيون العربي في مصر ..
كان أهم هذه الظواهر دراما (رجل غني .. فقير جداً) ..

وهي الدراما التي استطاع بها صاحبها محمد صبحي أن يقدم دراما واعية واضحة في هذا الوقت الصعب من بدايات الألفية الثالثة في المنطقة العربية.

وهي دراما تجمع بين الدراما المسرحية والسينما في مسلسل جديد، فعلى الرغم من هذا الكم الهائل من الدراما التي قدمت هذا العام .

فلتتمهل عند هذه الدراما - كمثال - لنرى فيها الكثير من الوعي في أمثلة أخرى كثيرة لهذا الفنان الفارس .. «بلا جواد» في زمن «تخاريف» و«ماما أمريكا».

فما زال هذا العمل الأخير رجل غني .. (فقير جداً) يمثل أهم ما قدمه صاحبه في الكتابة " سيناريو وحوار وقصة وإخراج ، والإخراج فضلاً عن دوره الواعي استطاع أن يقدم لنا هذا العمل المهم .. عبر إطار كوميدى اجتماعى سياسى لم يستطع أن يغفل عديداً من الظواهر السلبية في حياتنا، أن محروس محفوظ وهذا هو اسمه داخل النص وباختصار - يمتلك ثروة هائلة كونها - كما قدمت لنا بذكائه وفطنته بإقامة مجموعة شركات، وأرض "الوادي البراني" التي تقع خلف أرضه، ويسكنها مجموعة من البسطاء، ويسعى لإخلاؤها من السكان، فيجد نفسه في مواجهة العديد من سكان المنطقة بمختلف الطبقات ومنهم تاجر المخدرات، ويدخل محروس (لاحظ دلالة الاسم) في (المحروسة) صراعاً مع رجل أعمال آخر ويتسبب في غرق صفقة أسلحة وضع فيها كل أمواله، فيتحول إلى رجل فقير يسكن حجرة فوق سطح أحد المنازل.

ينتهي المسلسل بحلقاته المتوالية الواعية وأحداثه الثرية بالرموز التي تتحول إلى واقع يجسد في وجدان أى مشاهد لهذه الدراما ولا ينتهى ما يثيره .

إن الرجل الغنى جداً يصبح فقيراً جداً، لكنه يصبح رجلاً غنياً جداً بوعيه وحركته الإيجابية.

ومن ذلك أنه لم يجد سوى البسطاء من الناس في أرض (الوادي البراني) ليعمل معهم، حتى إذا انتهى به العمل إلى هذا المصير، فإنه لا يجد جانبه أحداً من رجال الأعمال (ليب السحلاوي) ليقيله من عثرته، أو يحميه من الشر الذي يحيط به. لا يجد سوى بسطاء أرض الوادي البراني الذين يتعاطفون معه، ويكتشف أن تلك الأرض لا تصلح للبناء ويصبح من المتعاطفين والمتعاونين - بالتبعية - مع سكان الوادي.. وهو ما يحمل دلالة أن الرجل الغنى (بالثراء) أصبح غنياً بوعيه للناس العاديين في أرض (المحروسة)؛ وهو ما يعكس وعي الإنسان المصري أيا كانت مكانته الاجتماعية بالجمهور العريض، يصبح الرجل المهم أحد الرجال العاديين الذي لم ييأس - رغم التكالب عليه - من أن ينحني للإنسان العادي في (الوادي) الذي نعيش فيه جميعاً.

إن الرجل مهما كان ثراؤه أو تعليمه، لا يمكن أن يظل بعيداً عن الناس بجميع فئاتهم في هذا الوادي الذي نعيش فيه جميعاً، ونستمد من رموزه الوعي والصمود ضد الغدر والعدوان الذي عرفه هذا الإنسان عبر سبعة آلاف من السنين.

ومن ذلك أيضاً، أن هذا الرجل الواعي (محروس..)، يظل واعياً لدور رجل الأعمال الذي تفاقم الآن بشكل مريع أيّاً كان اسمه هو هنا (السحلاوي).

إن رجل الأعمال هنا يمثل هذه الفئة التي لم تعرف طلعت حرب، وإنما عرفت (ليب السحلاوي) داخل النص وخارجه، هذا السحلاوي الذي تسلل الآن إلى عديد من المهن والوظائف واستطاع أن يدلف إلى الوزارة في تشكيلها الأخير، ليستطيع مع أقرانه من رجال الأعمال، ومع عائلته من رجال السياسة، أن يصبح قويا أنانياً إلى حد بعيد، وأن يكون وراء مأس كثيرة عرفناها في الحقبة الأخيرة،

ففى الوقت الذى يكون وراء غرق (العَبَّارة)، وتلاشى أحلام البسطاء فى قاع المحيط، يكون شاهداً إزاء احتراق هذا الإنسان فى هذا (القطار)، أو ذاك مما يزخر به العمل من رموز كثيرة لا غموض فيها قط .

إن محروس لم يستطع أن يكون السحلاوى قط، بل سعى للتصدي لهذا الرمز القبيح فى عالمنا المعاصر.

فى هذا الإطار أيضاً يبدو الرجل الغنى جدا حين يصبح فقيراً جداً مثلاً لهذا الغنى جداً، بوعيه لما يحدث فى مجتمعه، وهو دور الفن الهادف فى المقام الأول، وإلا ما هى مهمة الفن؟!؟

ومن ذلك، لم يتردد فى المشاهد الكثيرة فى أن يشير عبر زوجاته إلى دور الدول الكبرى، سواء بعلاقة بعضها معنا بشكل إيجابى، أو علاقة بعضها معنا بالشكل السلبى، وهو ما يصل به إلى ما انتهى إليه حالنا من أنه لم يتبق لنا بعد بناء السد العالى أو الأوبرا.. إلخ إلا عمل واحد هو (شي الدرة أو البطاطا) ؛ وهو ما يحمل من المرارة بقدر ما يحمل من الألم الذى نعيش فيه فى بدايات الألفية الثالثة.

وقريباً من هذا حين ركز فى نهاية النص، وفى مشهد طويل على افتقادنا (للقدوة) ؛ أين هى القدوة على مستوى الطموح الوطنى الجمعى؟ أو على مستوى الطموح الفردى؟ إننا نحيا فى هذا العالم الذى لا يعيش فيه محمد عبده، أو سعد زغلول، أو طه حسين، أو العقاد.. إلى غير ذلك .

نحيا فى عالم افتقدنا فيه الوعى بالنهضة التى عرفها أجدادنا فى حين رحل الطهطاوى إلى الغرب، وعاد بوعى عربى متين، أو حين كان محمد عبده واعياً أشد الوعى بالدور التنويرى حين تقترب من التراث - أيا كانت أشكاله فى مواجهة هذا الغرب العاتى - وفى عصر افتقدنا فيه الكثيرين فى القرن التاسع عشر.

إن محروس يلتفت حوله ويصيح (أين القدوة؟) ولا يلبث أن يحركه الواقع المؤلم، فيدور في أمامية المشهد (الذي يقترب من أمامية المسرح) ليقول ويزيد عن بدهيات غياب الإنسان الواعي، فلم نعد نعرف العالم كما عرفناه في عصورنا الإسلامية الزاهرة، كما لم نعد نعرف المثقف خليفة العالم في العصر الحديث.

وكما يمكن أن يقال عن (القدوة) في الثقافة والتأصيل الديني، يقال عن الوعي في سادتنا ممن يخرجون إلينا كل يوم من الفضائيات الكثيرة، ويفتون في الأرقام التي يعلن عنها بقصد الربح من الإفتاء بالدين أو الربح من تفسير الأحلام بوازع ديني معلن عنه .

وبعد، إن هذا الرجل الغني جدا بوعيه -خارج النص- لاقى الكثير لإنتاج هذا العمل المهم، فقد أشارت الأدراج بتراجع مدينة الإنتاج الإعلامي عن إنتاج هذا المسلسل (لأسباب غير معلنة) في وقت وصلت الميزانية فيه إلى حد مروع (٨ ملايين جنيه مصري)، فضلاً عما واجه المسلسل الكثير من ضغط الإعلانات، وفرض (شريط أخبار) أثناء عرض المسلسل .. إلى غير ذلك .

* فاصلة أخيرة:

ومهما يكن، يظل هذا العمل واعياً بوعى صاحبه داخل النص وخارجه، وبما قدمه بما يجب أن يقدمه الفن .. وبما يجب معه أن نقدم إليه التحية .. وهذا لا يعني أن هذا العمل فقط هو الذي يستوجب توجيه التحية إليه، وإنما نقول بكل صدق إن هذا الرجل قد أثرى واقعنا الفني بأعماله المختلفة التي لا تُنسى، فمن لا يعرف «فارس بلا جواد»، ومن لم يقترب من «الكبرنك» و«الهمجي» و«تخاريف» و«الجوكر»، ثم «سكة السلامة»؟!!

من لا يعرف هذا المثقف الفنان، الراديكالي، الملتزم في الألفية الثالثة؟!!

من لا يعرف؟!!



الملاحق

- خطاب طه حسين إلى مدير الجامعة.
- خطاب طه حسين إلى وزير المعارف.
- نقد العقاد لكتاب (فلسفة الثورة).
- كلمة العقاد أمام عبد الناصر.

ملحق (١)

كتاب طه حسين إلى لطفي السيد عقب هجوم
الصحف والمؤسسات الحزبية عليه واتهامه بالكفر

حضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل مدير الجامعة المصرية.

أتشرف بأن أرفع إلى عزتكم ما يأتي:

كثر اللغط حول الكتاب الذي أصدرته منذ حين باسم (في الشعر الجاهلي) وقيل إنني تعمدت فيه إهانة الدين والخروج عليه، وإنني أعلم الإلحاد في الجامعة، وأنا أؤكد لعزتكم أنني لم أرد إهانة الدين، ولم أخرج عليه. وما كان لي أن أفعل ذلك وأنا مسلم أؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأنا الذي جاهد ما استطاع في تقوية التعليم الديني في وزارة المعارف حين كلفت العمل في لجنة هذا التعليم.

يشهد بذلك معالي وزير المعارف وأعوانه الذين شاركوا في العمل، وأؤكد لعزتكم أن دروسي في الجامعة خلت خلواً تاماً من التعرض للديانات لأنني أعرف أن الجامعة لم تنشأ لمثل هذا العمل.

وأنا أرجو أن تفضلوا فتبلغوا هذا البيان من تشاؤون، وتنشره حيث تشاؤون وأن تقبلوا تحياتي الخالصة وإجلالي العظيم.

في ١٢ مايو ١٩٢٦

الختم

طه حسين

ملحق (٢)

خطاب طه حسين إلى وزير المعارف العمومية

حضرة صاحب المعالي وزير المعارف العمومية.

الآن وقد تم تعيين العميد لكلية الآداب وانتهت هذه القصة التي لم أرها والتي لقيت فيها من الضغن ما لم أستوجهه، ولا أراه يلائم كرامتي. أتشرف بأن أرفع إلى معاليكم أصدق الشكر وأخلصه لما تفضلتم به عليّ من عطف وثقة. وأرجو من معاليكم أن تفضلوا بنقلي إلى عمل آخر في غير كلية الآداب التي أصبحت أجد مشقة كبيرة في البقاء فيها.

وتفضلوا بقبول تحيتي الصادقة وإجلالي العظيم

٩ يناير ١٩٢٨

طه حسين

(ختم)

ملحق (٣)

كلمة العقاد أمام عبد الناصر

عيد القلم^(١)

في هذه الهالة من حضرة الرئاسة السامية.
وفي ملأ من هداة العرفان والمهتدين بهداه.
وعلى مسمع من العالم العربي - حاضراً حياً وماضياً خالداً ومستقبلاً
موعوداً بالمزيد من جد الحياة ومجد الخلود.

وبين أعياد العلم وتهاني العلماء والمتعلمين.. إنني لفى محراب.
إنني لفى المحراب الذي يملئ دعاء الشكر فريضة واجبة، بل فريضتين واجبتين،
لأنهما فريضة في الأعناق وفريضة في الرؤوس. أقربهما مني، وأولاهما بي فريضة
الشكر على النعمة التي تخصني وتنهي إلى، ولست أطيل فيها ولا أحمد لنفسي أن
أطيلها، خشية أن يسبق إلى خاطر أن إطالة تؤدي حقاً لا يؤديه الإيجاز، وإنني أطلت
فوفيت، وفرغت من قضاء الشكر على ما تلقيت، وإنه لمقام يستوي فيه الإطناب
والاقتضاب، ويتلاقى فيه الابتعاد والاقتراب. فمهما يكن من وفاء واحد من الآحاد فما
هو بكفاء حق الألف شاهدين وغائبين، وحق المستمعين اليوم والمستمعين بعد حين.
ولا بأس في حيلة إذا قصر الحول عن بلوغ مداها، ومن الحيلة أن أتجه بالشكر فرداً إلى
كل فرد من أصحاب الأيادي المشكورة على حدة، فعسى أن يقال واحد أسدى وواحد
شكر، ولو تردد التكرار والتعداد آحاداً بعد آحاد.

(١) ألقى هذه الكلمة في حفل أقيم بجامعة القاهرة في ديسمبر ١٩٦٠ حفلة لتوزيع الجوائز التقديرية والتشجيعية وفي العلوم والفنون والآداب شهدها الرئيس جمال عبد الناصر. ونشرت في الهلال فبراير ١٩٦١.

والفريضة الأخرى بل الأولى، فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى: نعمة الوعي القومي الذي وعانا فوعيناه ورعانا فرعيناه - وعي بحمد الله يقوم القيم في عالم الفكر والثقافة، ويحكم لنفسه فيزكيه أهل الذكر والحصافة، ويشملنا جميعاً، وفي من يختارهم لجوائز الدولة والأمة: تبرزهم جمهرة القراء ويؤيدهم صفوة العلماء.

وقديماً كانت قيم الدنيا والدين، وقيم العلم والمال، وكل قيمة يعتز بها الحاكم والمحكوم تبعاً للسلطان القاهر، يلقي بها من عل فيتلقاها الناس طائعين خاضعين، بل مطرقين مغمضين.

كان زمن من الأزمان ينعم فيه السلطان بطلاسة المجد والعظمة، بل بمسوح الزهد والتقوى، فإذا بالمنعم عليه مجيداً ولو كان في ذل العبيد، وإذا بالغوى العصي زاهداً متصوفاً، وإن كان في الزهد والتصوف زهيداً، أو دون الزهيد.

فالحمد لله على ما ألهم هذه الأمة من وعي ويقوم القيم في موازين الأدب، ومن «رأي عام» يجتهد بالرأي دائباً، فيسمع له فيما اجتهد ودأب، وحسبنا من شرف أن يحسبنا علامة من علاماته، وعنواناً من عناوينه، وأن يختارنا - كرمًا منه - سبباً من أسبابه لتسجيل حكمه، وإعلان فضله. وإنه لفي يد الله - جل وعلا - أن يؤهلنا لهذا الحق، وأن يجعلنا كفاً له فيما نصنع إن شاء، وفيما صنعنا كما شاء.

إن أسعد عيد من أعياد صاحب القلم أن يكتب بقلم تحمله معه بنان القارئ، وأن يخط على قرطاس تبسطه أمامه عين المتصفح، وأن يكون تقديره من قبل أمتة اشتراكاً معه في الفهم والإفهام، ومعاونة له على الفيض والإلهام، وأن يسمع فيه صوت الاختصاص ملبياً لصوت العام والخاص، وتأتي فيه موازين الفنون رجحاناً لموازين الأذواق: قدراً من الأمة وإليها، وفضلاً محسوباً لها ومحسوباً عليها. وتلك هي جمهورية الفكر خير قرين لجمهورية الحكم، وجوائز الأمة مرادفة في معناها لجوائز الدولة. لا جرم تهل على أعيادها طلعة الرئاسة مشكورة مأثورة واسم الدولة اسم الأمة، وتنبت فيها أشعة الآمال في خير ما يرجى من شمائل الحرية والاستقلال.

ملحق (٤)

نقد العقاد لكتاب (فلسفة الثورة)

فلسفة الثورة في الميزان

العقاد ينقد كتاب جمال عبد الناصر

أثارت «فلسفة الثورة» التي كتبها الرئيس جمال عبد الناصر واختص بنشرها آخر ساعة، ضجة هائلة لم يثرها أي شيء كتب عن الثورة. لقد ترجمتها جامعات العالم الكبرى وفي مقدمتها أوكسفورد وجعلتها مادة دراسة.

وترجمتها معاهد التاريخ الكبرى وفي مقدمتها المعهد الأمريكي للتاريخ الحديث ومضت تستخلص من سطورها كل معنى بل كل خلية!

وعلق عليها كبار الكتاب حتى أن ليدل هارت زعيم النقاد والكتاب في الاستراتيجية العسكرية والسياسية كتب معلقاً عليها أنها تصلح لتكون نوراً يلقي على كثير من أحداث أفريقيا وآسيا ويفسرها.

وهذا هو مقال للكاتب الكبير عباس محمود العقاد ينقد فيه ويحلل فلسفة الثورة التي كتبها جمال عبد الناصر ونشرتها له آخر ساعة.

وإن آخر ساعة ليهما أن تعلن أن جمال عبد الناصر قد بدأ يكتب جزءاً جديداً من فلسفة الثورة، وإن آخر ساعة ستفرد بنشره أيضاً.

(١) الثورة الفرنسية:

كان شعار الثورة الفرنسية هذه الكلمات الثلاث: «الحرية والإخاء والمساواة».

وهي كلمات منغومة على قافية واحدة في اللغة الفرنسية، يحسب الكثيرون ممن يسمعون الهتاف بها أنها قد اختيرت لحسن وقعها في الأسماع وسهولة مجراها على الألسنة، ويظنون أن كل «ألفاظ ثلاثة» من قبيلها تغني غناءها وتستهيوي الأسماع استهواءها.

ولكنها في الواقع كانت كلمات الثورة الفرنسية التي لا تصلح لها كلمات سواها، وكانت كل كلمة منها مدرسة لغاية مقصودة لا تغني عنها غاية أخرى؛ لأنها كانت محور الخلاف القديم بين الأنصار والخصوم. كانت «الحرية» غرضاً مقصوداً، ومبدأً مختلفاً عليه.

كان الملكيون يزعمون أن «الملك» يحكم بالحق الإلهي وأن سلطانه مستمد من سلطان السماء، فليس للرعية حرية مع راعيها لأن مشيئته من مشيئة الله، فمن خرج عليه فهو خارج على خالقه ومولاه.

أما الثائرون فكانت مشيئة الشعب عندهم هي قوام الحكم وسنده الذي لا سند له غيره، فمشيئة الشعب من مشيئة الله، وعلى الملوك أن تطيع شعوبها وتعمل على رضاها، وإلا فهم الخارجون على سلطان الأرض والسماء.

كذلك كانت كلمة «الإخاء» مبدأً مختلفاً عليه أشد الاختلاف أو كان الاختلاف عليه مجزرة قضى فيها على أكثر من مائة ألف فرنسي قبل جيلين، وأوجبت هجرة الملايين إلى غير بلادهم قبل عصر الثورة بسنوات؛ إذ كانت العقيدة الغالبة أن الخلاف بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي خلاف بين الأبرار والأشرار، وأنه لا هوادة بين الفريقين إلا كما تكون الهوادة بين حزب الله وحزب الشيطان، وفي سبيل ذلك سالت الدماء بين الفريقين وصدرت الأوامر الصريحة بنفي كل فرنسي يدين بنحلة غير النحلة التي ارتضاها ولاية الأمور.

أما دعاة الثورة الفرنسية فقد كانوا ينكرون هذا الخلاف وينادون بشريعة الإخاء في الوطن الواحد، فلا عدااء بين أبناء الوطن لأن «الوطن» أبو الجميع، وكل أبنائه أخوة متحابون، ومن هنا تقرر مبدأ الإخاء.

وكذلك كانت كلمة «المساواة» محل خلاف ونزاع ومجالات ومناظرات يشترك فيها المفكرون كما يشترك فيها المؤمنون المتدينون، فلا مساواة بين النبلاء والسوقة ولا بين الموسرين والمعتيرين في رأي أعداء الثورة، ولا تفاوت بينهم في رأي دعائها المطالبين بإصلاح المجتمع على أساسها، ولقد كان النزاع ملحوظاً معترفاً به في تكوين المجالس النيابية الأولى، فكان النواب يحضرونها على حسب ما بينهم من التفاوت في الدرجات والطبقات.

(٢) الثورة التركية:

والمعروف أن جماعة «تريكا الفتاة» كانت تقتدي بجماعة إيطاليا الفتاة وأن رئيسها الفيلسوف أحمد رضا كان كثير الاطلاع على كتب ماتسيني وفلسفة أوجست كونت، وكان مشهوراً بدقته في اختيار كل كلمة من كلماته، ولا سيما الكلمات التي ترسم بها الخطط وبرامج الإصلاح.

فلما اختارت هذه الجماعة شعارها للثورة التركية لم تذكر كلمة الإخاء وذكرت في مكانها كلمة العدالة، ولم يكن قصارى ما في الأمر إبدال كلمة بكلمة أو إثارة نغمة على نغمة في نشيد الثورة، بل كان هذا الإبدال قصداً أساسياً في برنامج النهضة يدل على تفصيلات واسعة في سياسة الحكم الحديث.

فلم يكن هناك معنى لوضع كلمة الإخاء في شعار ثورة تركية، فإن الأمة التركية قد فرغت من تقرير الأخوة بين المسلمين في بلادها وغير بلادها، و«إنما المسلمون أخوة» حقيقة من حقائق الإيمان بالدين جرت على لسان الطفل الصغير والشيخ الكبير.

فإذا نظر المصلح التركي إلى الأقوام الآخرين في الدولة فمبدأ المساواة يشملها جميعاً على اختلاف الأجناس والأديان.

أما النص على «مبدأ العدالة» بين المبادئ التي يرددها شعار الثورة فقد كان لازماً لبيان خطتها في الداخل والخارج.

كان لازماً لبيان خطتها في مسألة الامتيازات الأجنبية، وهي ظلم واقع على أبناء البلاد تشير المطالبة بالعدالة إلى ضرورة رفعه ومعاملة الأجنبي معاملة الوطني في بلاده.

وكان لازماً لبيان خطة الثورة في مسألة الأحوال الشخصية التي كانت ترجع في كل هيئة دينية إلى سنة تخالف غيرها في شئون الزواج والطلاق والميراث. وكان لازماً لبيان القواعد التي يقوم عليها التشريع في القوانين الوضعية والقوانين الدينية أو العرفية.

فكانت كلمة «العدالة» مبدأ لا يغني عنه مبدأ آخر في مكانه، ولم تكن مجرد نغمة في النشيد تعادل غيرها من النغمات.

(٣) الثورة الصينية:

وجاءت الثورة الصينية فلم تذكر كلمة واحدة من كلمات الثورة الفرنسية الثلاث، لم تذكر الحرية ولا الإخاء ولا المساواة، ولم تهملها لأنها تأبأها ولا تحبها كما يحبها الفرنسيون، ولكنها لم تجد معنى يستوجب النص عليه في شعارها؛ لأن تاريخ الصين قد اتسع غير مرة لارتقاء آحاد الشعب إلى عرش ابن السماء، ولأن عبادة الأسلاف عندهم تجعل القرابة المفروضة بينهم كقرابة الدم والسلالة، ولأن نظام الرق قد بطل في تاريخهم لأسباب محلية قضت على الفارق التقليدي بين السادة والعبيد.

فلهذا لم تكن بهم حاجة إلى ثورة للمطالبة بالحرية والإخاء والمساواة، ولم تكن مبادئ الثورات الغربية قبلتهم في القرن العشرين ولا فيما تقدمه من القرون، واختار زعيمهم العظيم مبادئ ثورتهم فحصرها في كلمات ثلاث مقصودة بكل حرف من حروفها: وهي مبادئ القومية والديمقراطية والاشتراكية القومية لإحلال الوطن محل الدولة في معاملة المغول والمنشوريين والتتار وأبناء التبت المشتركين على الحدود.

والديمقراطية يقصد بها غلبة الشعب لا مجرد الحرية الشعبية؛ لأن الزعيم العظيم «سن ياتسن» كان يتوسع بديمقراطيته لا يقنع بتطبيقها في بلاده كما تطبق في الأمم الأوروبية أو الأمريكية، بل كان يريد أن يتدرج بها حتى تشمل حق إلغاء الشرائع من قبل الجماعات الشعبية، حق اقتراح الشرائع من قبل الجماعات وفقاً للنظام الدستوري الذي يمنع الفوضى والارتباك في تقرير القوانين ومراجعتها.

أما الاشتراكية فكانت لازمة لبيان موقف الأمة من الأموال الأجنبية، وكانت السكك والمواصلات والموانئ تدار لحساب الدول وبأموال شركاتها، وكان الزعيم الصيني لا يرفض الاستعانة بالأموال الأجنبية، ولكنه يرفض الاستغلال والتسخير ويرى أن يكون تثمير المال على القواعد الاشتراكية سواء في معاملة الأجانب أو معاملة أبناء الصين.

وهكذا يبدو لنا أن مطالب الأمم وضروراتها تفرض نفسها في شعار كل ثورة من ثوراتها، فلا تمتاز كل ثورة بشعارها الخاص؛ لأنه نغمة محبوبة أو كلمات رنانة، تغني عنها الكلمات التي تماثلها رنة ونغمة، وإنما تمتاز بشعارها الخاص؛ لأنه تعبير عن كيانه وعن وجهتها وعن البواعث التي تمليها.

(٤) الثورة المصرية:

وأوضح ما تتضح هذه الحقيقة في شعار الانقلاب المصري الأخير الذي قضى على حكم فاروق ثم قضى على حكم أسرته بحذافيرها.

فإن هذا الشعار يقوم على كلمات ثلاث تجمع أشتات الفوارق التي بين موقف الأمة المصرية، ومواقف الأمم في ثوراتها، وشعار «الاتحاد والنظام والعمل» هو النسخة المصرية التي لا تلتبس بنسخة أخرى في وجهتها ولا في تعبيرها.

فليس في مصر مبدأ يثور على مبدأ، ولا عقيدة تتمرد على عقيدة، ولا مصلحة قومية تناقضها مصلحة قومية، ولكنه شعار واحد ليس فيه من يثور ولا من يثار عليه؛ لأن الوجهة واحدة متفق عليها لن ينكرها فريق حين يسلم بها فريق.

ويحضرنا إلى هنا كل احتمال يحضر في خواطر المتحذلقين الذين يحسبون أنهم نفذوا إلى سر من الأسرار لا يبدو على ظاهر الشعار، فقد يقال: إن الشعار قد بدر عفواً خاطر فلم يدرس على هذا الاعتبار.

وقد يقال: إنه يعلن القليل ولا يعلن الكثير، وقد يقال غير ذلك مما يستطيع المتحذلق أن يقوله في كل مقام.

ولكن هذه الخواطر جميعاً لا تقدم ولا تؤخر كثيراً ولا قليلاً في جوهر الحقيقة التي يمثلها الشعار باختيار أو بغير اختيار.

فلو كان للأمة المصرية مطلب دافع غير مطالب الشعار لما استطاع أحد أن يهمله باختياره أو بغير اختياره، لأن المطلب الدافع يتمثل في شعوره وفي دعوته لا محالة، فلا يتيسر السكوت عليه.

إن شعار الثورة إذن هو شعار المصريين أجمعين بغير فارق في وجهته ولا في دواعيه.

كل المصريين يؤمنون بدعوة الاتحاد ودعوة العمل.

كل المصريين مخلصين وغير مخلصين.

فمن لم يخلص منهم لن يقول: إنه يأبى العمل أو النظام أو يأبى الاتحاد.

ولكنه يصطنع العوامل التي تلبس في ظاهرها بالمصلحة العامة وتخفي من ورائها مآربه الشخصية وهذا هو لب الباب في موضوع الثورة.

هذا هو الجوهر الأصيل الذي لا تجوز الغفلة عنه طرفة عين.

ليست العقبة في طريق الإصلاح مبدأ من المبادئ الأصلية يدين به فرد أو طائفة من الأمة المصرية ويجسر على المجاهرة به بغير مواربة ولا نفاق.

ولكن العقبة في طريق الإصلاح هي العوامل المصطنعة التي لا تجري مع الحق الواقع في مجراه.

وهذه العوامل المصطنعة هي آفة الآفات وهي العقبة الكبرى في كل طريق.
فمن أمثلتها الكبرى أسرة مالكة يقضي وضعها الصحيح أن تكون «سلطة شرعية» تحارب السلطة الفعلية بقوة الأمة، ولكنها في الواقع إنما كانت تعمل عمل الغاصب الذي يحتمي في ثورة الأمة بقوة الاحتلال، وتحسب أنها في أمان من الثورة عليها مادام الاحتلال في البلاد.

ومن الأمثلة الكبرى على العوامل المصطنعة وزارات الكثرة المزعومة التي عرفتھا مصر بعد مفاوضات المعاهدة، فإن الوضع الصحيح لوزارات الكثرة أن تقوم بتأييد الأمة لمعارضة المحتلين، ولكنها في الواقع إنما كانت تأتي على الدوام بطلب المحتلين لتسليم البضاعة، وكانت في موقفها المتناقض تعجز عن إرضاء الاحتلال وعن إرضاء الأمة في وقت واحد.

وهناك أمثلة دون هذه الأمثلة تبرز لنا العوامل المصطنعة التي لا بد من تصحيحها بالوضع الحقيقي في غير موارد ولا اصطناع.

هناك تلك الغيرة الكاذبة على الفقير باسم المذاهب الهدامة، وما هي في حقيقتها غير الدعاية الأجنبية تستر بالغيرة على الفقير ولا غيرة لها على أحد من أبناء البلاد، وفقيرهم وغنيهم على السواء.

وهناك الدفاع الكاذب عن الإقطاع باسم التاريخ أو باسم الدين، فما كانت في مصر ملكية زراعية ترجع في العصر الحديث التي أبعد من القرن التاسع عشر والإسلام يرحب بتعميم الملكية وينكر كل الإنكار أن تنحصر في أيدي معدودات.

وعلى هذا النحو تنعزل المصالح الوطنية والعوامل المصطنعة كل الانعزال.. فلا خلاف على المصلحة الوطنية الخالصة، وما من عقبة تقوم في وجه الإصلاح إلا حين تتسم الحقيقة بالتلفيق والاصطناع.

إن كل حركة تتصدى للإصلاح في مصر لا حاجة بها إلى عمل واسع تبدئ به غير العمل على إزالة العوامل المصطنعة وتخليص القوى الطبيعية في

جميع طبقات الأمة من آفات التزييف والرياء، وليس المطلوب منها أن تنتهي إلى إصلاح لا إصلاح بعده أو إلى كمال لا نقص فيه أو إلى رضى لا تنبعث فيه شكاية.

كلا، ونزيد فنقول: بل معاذ الله، فإن الإصلاح الذي لا إصلاح بعده موت، والكمال الذي لا نقص فيه وهم، والرضى الذي لا تنبعث معه شكاية جمود لا يتعلق به الرجاء.

إنما تزول العوامل المصطنعة لتمضي العوامل الطبيعية في طريقها مرحلة بعد مرحلة، وشوطاً بعد شوط، وأمانة بعد أمانة، يتولاها جيل في إثر جيل.

فلسفة الثورة المصرية.

وبعد هذه المقارنة السريعة بين ثورتنا وثورات غيرنا نرى أن التفاهم على التفاصيل قريب كالتفاهم على الأصول الكبرى.

فقد قرأت الصفحات الثمانين التي كتبها السيد الرئيس جمال عبد الناصر في كتاب «فلسفة الثورة» فخرجت منها وأنا أعتقد أن الخلاف عليها أقل خلاف في مثل هذه الصفحات وفي مثل هذا الموضوع.

صواب ولاشك أن الحركة المصرية لا توصف بأنها تمرد عسكري ولا توصف بأنها ثورة شعبية، لأن التمرد ما كان قط ولن يكون بإجماع الآراء واتفاق الآحاد والألوف والملايين، ولأن الثورة الشعبية لإسقاط ملك لا يحميه الجيش أمر غير مطلوب وغير مفهوم، وصواب ولاشك أن الحاضر يعيش ببقية من مساوئ العهود الماضية، وهذا هو باب الأسف والأسى، ولكنه كذلك باب الأمل والعزاء؛ لأنه يدفع اليأس من النفوس إذا عولج فلم يذهب به العلاج بين عشية وصباح «إذ لم يكن يمكن في غمضة عين أن تزول رواسب قرون».

وصواب، كذلك، أن الشك آفة معطلة للجهود معطلة للأفكار والآراء، فليس الإنصاف وحده بالذي يشفع لأصحاب الشكوك ويعفيهم من عقاب لم

يستحقوه وحدهم بعد أجيال وأجيال. ولكن العلاج المأمون نفسه هو الشفيق البليغ قبل شفيق الإنصاف.

يقول السيد الرئيس جمال عبد الناصر: «كان من السهل وقتها، ومازال سهلاً حتى الآن أن نريق دماء عشرة أو عشرين أو ثلاثين فنضع الرعب والخوف في كثير من النفوس المترددة ونرغمها على أن تبتلع شهواتها وأحقادها وآراءها».

ثم يقول: «ولكن أي نتيجة كان يمكن أن يؤدي إليها مثل هذا العمل؟ كان من الظلم أن يفرض حكم الدم علينا دون أن ننظر إلى الظروف التاريخية التي مر بها شعبنا والتي تركت في نفوسنا جميعاً تلك الآثار».

نعم.. يكون ذلك ظلماً ويكون أكثر من ظلم؛ لأنه يصيب من لم يصبه العقاب، فيضاعف داء الشك والحذر ويبطل فائدة العلاج ويئس من عقابه.

ونضرب المثل لذلك بالشاهد المحسوس: رجل تكلفه أن يعدو على خط واحد إلى مسافة ميل، فإنه ليعدو على ذلك الخط ويعود في مدى ساعة أو أقل من ساعة، ولا يحتاج إلى حيز من العرض يزيد على شبرين أو ثلاثة أشبار.

ثم تكلف ذلك الرجل نفسه أن يعدو فوق جدار يعلو على الأرض عدة أمتار ويتسع في عرضه لأكثر من ثلاثة أشبار، فإن لم يسقط بعد خطوات فإنه لن يصل إلى نهاية الشوط قبل ساعات.

وماذا تغير بين الحالتين؟ لم يتغير الرجل ولم تتغير قدماه ولم يتغير الحيز ولم تتغير المسافة، وإنما تغيرت «حالة نفسية» فتغير معها كل شيء.

هل يفيد أن نقول لذلك الرجل: إن حذرَكَ يا هذا غير معقول؟ إنه قد يكون مؤمناً بذلك إيمان الناصح له أو يزيد، ولكنها على هذا نصيحة لا تفيد.

وهل نستطيع أن نعلم الرجل رياضة الأعضاء على الحركة حتى يتعلمها ويتعودها ويتحرك فوق الجدار كما يتحرك في الأرض الذلول؟

نعم نستطيع، ولكنه إذن جهد في العمل أكبر من نتيجته وأضيع للوقت من تركه والعمل بغيره، وخير لنا الجهد الذي يبذل بمقداره، وإن عظم المقدار.

على أن الصفحات الثمانين التي تحمل اسم «فلسفة الثورة» لا تنحصر بالقارئ في حدود الأفق المصري، وإن كانت لا تخرج به من آفاق المسألة المصرية في أوسع حدودها.

فالمصري في عصرنا هذا لا يهتم بوطنه حقاً إن لم تشغله علاقاته بثلاثة آفاق أو عوالم لا انفصال لها من وطنه، وهي العالم العربي والعالم الأفريقي، والعالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه.

إن مصيبة الاستعمار أنه أوقع في النفوس أن السياسي لا يهتم بأمة أخرى لا ليطمع فيها أو يبسط سيادته عليها. ولكننا حريون أن نذكر على الدوام أننا «غير مستعمرين» وأننا لا نحتاج إلى جهد كبير أو صغير لتنفي هذه الشبهة عنا، فليس في وسع أحد يتهمنا بها ويجد من ذوي العقل السليم من يستمع إليه.

أين نحن من العالم العربي؟

أين نحن من العالم الأفريقي؟

أين نحن من العالم الإسلامي؟

نحن في قلب كل عالم من هذه العوالم، فليس في وسعنا أن نجهل علاقتنا به ومستقبلنا فيه. يقول الرئيس جمال: «إن نصف الاحتياطي المحقق من البترول في العالم يرقد تحت أرض المنطقة العربية.. فنحن أقوىاء، أقوىاء ليس في علو صوتنا حين نولول.. وإنما أقوىاء حين نهذاً أو حين نحسب بالأرقام مدى قدرتنا على العمل».

ويقول: «إننا لن نستطيع بحال من الأحوال - حتى لو أردنا - أن نقف بمعزل عن الصراع الدامي المخيف الذي يدور اليوم في أعماق أفريقيا بين خمسة ملايين من البيض ومائتي مليون من الأفريقيين.. إننا في أفريقيا.. والنيل شريان

الحياة لوطننا يستمد ماءه من قلب القارة، ويبقى أيضاً أن السودان - الشقيق الحبيب - تمتد حدوده إلى أعماق أفريقيا ويرتبط بصلات الجوار مع المناطق الحساسة في وسطها، والمؤكد أن أفريقيا الآن مسرح لفوران عجيب مثير وأن الرجل الأبيض الذي يمثل عدة دول أوروبية يحاول الآن إعادة تقسيم خريطتها، ولن نستطيع بحال من الأحوال أن نقف أمام الذي يجرب في أفريقيا ونتصور أنه لا يمسننا ولا يعيننا».

ويقول عن العالم الإسلامي:

«حين أسرح بخيالي إلى ثمانين مليون من المسلمين في أندونيسيا وخمسين مليوناً في الصين وبضعة ملايين في الملايو وسيام وبورما، وما يقرب من مائة مليون في الباكستان، وأكثر من مائة مليون في منطقة الشرق الأوسط، وأربعين مليوناً داخل الاتحاد السوفيتي وملايين غيرهم في أرجاء الأرض المتباعدة - حين أسرح بخيالي إلى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة أخرج بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعاً، تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية بالطبع، ولكنه يكفل لهم وإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة».

وهذا كله صحيح في الجملة والتفصيل وليس الاهتمام به من طموح الشباب كما يتخيل المتخيل الوداع في غير داره، بل أخشى أن أقول إنه من أعباء الشيخوخة قبل أوانها، بل من همومها في إبانها، إن كان حمل الهموم البعيدة وفقاً على الشيوخ.

ماذا نصنع إن جنى البترول على العالم العربي فضيعه بدلاً من تزويده بأسباب القوة والمناعة؟

وماذا نصنع إن أصبحت أفريقية للمستعمرين الأوروبيين، ولم تصبح في الغد القريب أفريقية للأفريقيين؟

وماذا نصنع إن تهدم معنى الحياة كما تمثله المادية الحيوانية أو كما تمثله الحضارة الحسية ولم نعتصم من التيار الجارف بعصمة شريفة تعمر نفوس الملايين وترتفع بها من غمار الذل والاستكانة أو غمار القنوط والحيرة؟

فروض جسام!

ولكنها فروض واقعة لا تهدأ ولا تنام.

وليس علينا بالبداهة أن نعمل كل شيء.

ليس علينا أن نعمل لنعفي من يأتي بعدنا من العمل، فإننا إن أعفيناه من العمل أسأنا إليه، ولكننا نترك له واجبه وننهض بواجبنا، وواجب كل جيل من أجيال الأمم أن يبقى لمن بعده أمانة ولا يبقى له قيوداً من عمله أو أثقالاً من جرائر إهماله وتفريطه، وإذا استطعنا أن نقول للأجيال المقبلة: إن دينكم لنا أعظم من ديننا لأسلافنا فنحن الأوفياء وهم الراحون.

عباس محمود العقاد



السيرة الذاتية والعملية والمؤلفات

أولاً: السيرة الذاتية والعملية:

- الاسم: د. مصطفى عبد الغني .
- من مواليد القاهرة .
- ليسانس الآداب / جامعة عين شمس ١٩٧٤ .
- ماجستير في التاريخ الحديث ١٩٨١ .
- دكتوراه في فلسفة التاريخ الحديث ١٩٨٨ .
- رئيس القسم الثقافي (جريدة الأهرام) والأهرام الدولي والطبعة العربية.
- رئيس القسم الأدبي (جريدة الأهرام) .
- كاتب .
- ناقد أدبي .
- ناقد ثقافي .
- مؤرخ .
- عضو العديد من المؤسسات الثقافية، منها:
- عضو لجنة الدراسات الأدبية بالمجلس الأعلى للثقافة .
- عضو اتحاد الكتاب .
- عضو الجمعية التاريخية.
- عضو مجلس إدارة اتحاد الكتاب (رئيس لجنة العلاقات العربية) .
- عضو جمعية النقد الأدبي .
- مستشار سابق لمجلة (بريزم) التي تصدر بأكثر من لغة عن وزارة الثقافة.
- اختارته دار الوثائق عضواً في لجنة الإشراف على تراث عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين.

- في فترة مبكرة من حياته قرأ الكثير من كتب التراث (الشعر بوجه خاص) .
- بالإضافة إلى الإصدارات الحديثة المؤلفة والمترجمة .
- أجاد اللغة الفرنسية، لغته الأولى، وقرأ بها الأدب والفكر الغربيين.
- قضى أكثر من سبع سنوات في الجيش المصري في الفترة من ١٩٦٧ إلى ١٩٧٣ حيث شارك في حرب الاستنزاف، وأصيب فيها لأكثر من مرة.
- عاد بعدها إلى الجامعة المصرية، وواصل دراساته العليا حتى حصل على درجة الدكتوراه .
- جسد مشروعه (الفكري) في العديد من المجالات، فكتب في الدراسات الأدبية والنقد الأدبي والفكر السياسي والتاريخ والسياسة والتراجم والدراسات المقارنة والإبداع المسرحي وأدب الرحلات والترجمة والسيرة الذاتية .
- الجدير بالذكر هنا أنه يواصل مشروعه لكتابة تاريخ وتطور اتجاهات النقد العربي في العصر الحديث، وقد صدر من هذا المشروع الجزء الأول بعنوان:
- (اتجاهات النقد العربي الحديث) من الهيئة العامة للكتاب.
- حصل على درجة الماجستير بأطروحة عن:
- «طه حسين ودوره السياسي - ١٩٤٥ / ١٩٧٠» .
- حصل على درجة الدكتوراه في فلسفة الآداب، في فروع التاريخ الحديث والمعاصر. وكان عنوان أطروحته للدكتوراه: المثقفون وعبد الناصر ١٩٤٥ / ١٩٦٨ م».
- شارك في العديد من المؤتمرات والندوات، منها:
- مؤتمر حوار الحضارات - برعاية وزارة التعليم العالي وجامعة عين شمس - مصر ٢٠٠٢ .

- المشاركة في المؤتمر الأول للمثقفين الذي عقدته مكتبة الإسكندرية - وعلى مدار أكثر من دورة من دورات المؤتمر :
 - دورتا : ٢٠٠١ ، ٢٠٠٢ م.
- شارك في عدد من المؤتمرات المهمة التي عقدها المجلس الأعلى للثقافة، منها:
 - مؤتمر العولمة والثقافة العربية .
 - مؤتمر طه حسين والثقافة العربية .
 - المؤتمر الخاص بالاحتفالية الكبرى بمناسبة مرور ٥٠ عامًا على ثورة يوليو تحت رعاية وزارة الثقافة ٢٠٠٢ م وإلقاء بحث بعنوان: «القانون والثورة: عبدالناصر والسنهوري».
 - شارك في مؤتمر: لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة عن جمال الدين الأفغاني ببحث بعنوان: «الأفغاني: إعادة النظر في دوره».
 - شارك في المؤتمر الذي أقامه المعهد المصري للدراسات الإسلامية في أسبانيا حول ذكرى طه حسين، حول: «المؤثرات الغربية في فكر طه حسين».
 - « ابن خلدون نموذجًا ».
 - شارك في مؤتمر الاستشراق الذي نظمته جامعة وهران ● الجزائر ببحث بعنوان: «جاك برك وترجمة القرآن الكريم».
 - شارك في مؤتمر «العلاقات الثقافية العربية الأمريكية» بالأردن عام ١٩٩٩ ببحث بعنوان: «صورة الأمريكي في الرواية العربية».
 - شارك في مؤتمر المناضل التونسي فرحات حشاد في الجمهورية التونسية بمناسبة مرور نصف قرن على استشهاد، وكان البحث بعنوان: «جدل الحركة النقابية بين الوطنية والعالمية» (فرحات حشاد نموذجًا) .
 - شارك في المؤتمر الذي نظمه معهد العالم العربي بباريس بمناسبة مرور

٣٠ عامًا على رحيل جمال عبد الناصر والذي عقد عام ٢٠٠٠، وكان بحثًا بعنوان: «إشكالية الديمقراطية».

● شارك في فعاليات مهرجان الجنادرية يبحث بعنوان: «العولمة وتأثيرها في الرواية العربية».

● شارك في مؤتمر آليات السلطة في الوطن العربي الذي نظمتة مؤسسة التميمي للبحث العلمي لأكثر من مرة منها مؤتمر عام ٢٠٠١، وألقى فيه بحثًا بعنوان: «جمال عبد الناصر وآليات السلطة».

● شارك في مؤتمر العولمة وثقافات الشعوب - فنلندا ٢٠٠٢، يبحث بعنوان: «تأثير العولمة في الثقافة المصرية».

● شارك في مؤتمر حول الطفل الفلسطيني - الأردن ٢٠٠٢م، وذلك يبحث بعنوان: «إهدار حقوق الطفل الفلسطيني».

● حصل على جوائز عديدة من جهات ثقافية مصرية وعربية، أهم هذه الجوائز:

● جائزة وزارة الثقافة المصرية عام ١٩٨٢ م.

● جائزة نقابة الصحفيين المصريين عام ١٩٨٧ م.

● جائزة المجلس الأعلى للثقافة في (النقد الأدبي) ١٩٩٦ م.

● جائزة أحسن كتاب عن عام ١٩٩٦ من معرض القاهرة الدولي للكتاب عن كتاب: «أحمد بهاء الدين: سيرة قومية». دار هلا، القاهرة، ١٩٩٦ م.

● جائزة الدولة التشجيعية في (النقد الأدبي) عام ١٩٩٧ م، عن كتابه «الاتجاه القومي في الرواية». سلسلة عالم المعرفة ● الكويت، ١٩٩٤، وطبع الكتاب لأكثر من مرة.

● الجائزة الأولى من جامعة المنيا في الثمانينات عن كتابه «شهر زاد في الفكر العربي».

● وصلت أعماله إلى أكثر من خمسين مؤلفاً.

● تم تدريس بعض مؤلفاته في الجامعات الغربية؛ إذ سعت جامعة السوربون بفرنسا إلى تدريس كتاباته عن الفكر السياسي، على يد العالم الفرنسي «جاك بيرك»، وذلك في قسم الدراسات العليا.

● له العديد من المقالات والدراسات المهمة في العديد من الدوريات العربية، منها: «عالم الفكر - المستقبل العربي - الناقد - فصول - القاهرة - البيان - الاجتهاد ... وغيرها».

● تناول الاتجاه القومي في الرواية العربية من خلال بحث دؤوب استمر لسنوات زار خلالها معظم الأقطار العربية وعقد لقاءات مفتوحة مع أغلب كتاب الرواية العرب للتعرف على مداخلهم الإبداعية كما انكب على نصوصهم الإبداعية درساً وتحليلاً ونقداً .

● وعلى هذا النحو، فإن «مشروعه» في عدة محاور لعل من أهمها:

● رصد (اتجاهات النقد العربي الحديث والمعاصر).

● وقد صدر له منه - بالفعل - الجزء الأول.

● وبقية الأجزاء قيد الطبع .

● إعادة صياغة سلسلة من السيرة الذاتية وأدب الرحلة تغلب عليها الطابع الأدبي، منها (قبل الخروج: سيرة ذاتية) و(جسر الجمرات: من أدب الرحلة) فضلاً عن إعدادة للسيرة القومية التي تمزج بين الذات والخاص عبر كتابات متوالية بعنوان: (شرق وغرب) .

● الجدير بالذكر أن (معجم التاريخ العربي الحديث والمعاصر) وهو المحور الثالث في مشروعه - وهو يعد أول معجم عربي في هذا الاتجاه كتبه المؤلف بوعي علمي وعربي معاصر.

● وما زال يواصل إكمال نتاجه عبر هذا المشروع حتى اليوم .

ثانياً: المؤلفات المنشورة:

النقد الأدبي:

- الاتجاه القومي في الرواية: (سلسلة عالم المعرفة) الكويت ١٩٩٤ .
- (حصل على جائزة الدولة التشجيعية في النقد الأدبي ١٩٩٧م).
- الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩م.
- الطبعة الثالثة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٥م.
- نجيب محفوظ الثورة والتصوف: هيئة الكتاب، القاهرة ١٩٩٤م.
- الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٢ .
- الطبعة الثالثة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.
- الشرقاوي متمرداً: دار التعاون، القاهرة ١٩٨٧م.
- اعترافات عبدالرحمن الشرقاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٦م.
- قضايا الرواية العربية في نهاية القرن العشرين: المكتبة اللبنانية المصرية، القاهرة ١٩٩٩م.
- نقد الذات في الرواية الفلسطينية من النكبة إلى الانتفاضة: دار جهاد ٢٠٠٢م . الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٣م .
- البنية الشعرية عند فاروق شوشة: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢م.
- عنصر المكان في شعر محمد أبو سنة. هيئة قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦م.
- زكي نجيب محمود «سلسلة نقد الأدب»: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢م.
- الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٥م.
- الخروج من التاريخ «دراسة في مدن الملح»: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.

- المسرح المصري في السبعينات (ج ١): الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨ م.
- المسرح المصري في الثمانينات (ج ٢): الطبعة الأولى، دار الوفاء، القاهرة، ١٩٨٤: الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥ م.
- في دائرة النقد: المجلس الأعلى للآداب ١٩٨٤ م.
- اتجاهات النقد الروائي المعاصر: (ج ١): الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠١ م.
- الاتجاه الإنساني في الرواية العربية، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة ٢٠٠٦ م.

تاريخ حديث ومعاصر:

- المؤثرات الفكرية في الثورة العربية: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢ م.
- طه حسين والسياسة: دار المستقبل، القاهرة، ١٩٧٦ م.
- تحولات طه حسين: هيئة الكتاب (ج ٢)، القاهرة، ١٩٩٠ م.
- طه حسين وثورة يوليو: (ج ٣) القاهرة، ١٩٨٩ م.
- «طه حسين الذي لا يعرفه أحد»، (ج ٤)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥ م.
- المفكر والأمير، العلاقة بين طه حسين والسلطة: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧ م.
- المثقفون وعبدالناصر: دار سعاد الصباح، ط ١، القاهرة، ١٩٩٢ م.
- الطبعة الثانية، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠ م.
- مذكرات ووثائق لثورة يوليو، دار أطلس ٢٠٠٥ م القاهرة.
- الجبرتي والغرب - دراسة حضارية مقارنة: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥ م.

- الفريسة والصيد - الدور الأمريكي في اغتيال حسن البنا، مدبولي الصغير، القاهرة، ٢٠٠١ م .
- مؤرخو الجزيرة العربية: دار الموقف العربي، القاهرة ١٩٨٠ م .
- حقيقة الغرب بين الحملة الفرنسية والحملة الأمريكية، مركز الحضارة العربية، القاهرة ٢٠٠١ م، الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠١ م .
- مثقفون وجواسيس - دراسة في أزمة الخليج: دار الأمين، القاهرة ١٩٩٧ م .
- الأوقاف على القدس ، دراسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٦ م .

الأعمال الفكرية:

- شهرزاد في الفكر العربي الحديث: الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥ م . دار شرقيات ط ٢، القاهرة ١٩٩٥ م .
- المثقف العربي والعولمة: مهرجان القراءة للجميع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠١ م .
- تيارات الفكر العربي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠١ م .
- الجات والتبعية الثقافية: مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨ م .
- مكتبة الأسرة، هيئة الكتاب، ط (٢)، ٢٠٠١ م .
- مكتبة الأسرة، هيئة الكتاب ط (٣)، ٢٠٠٢ م .
- الذاكرة المثقوبة - نهب وثائق العرب، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م .
- القراءة للجميع - دراسة وتحليل: مهرجان القراءة للجميع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١ م .
- مستقبل الجامعة في مصر: مركز الحضارة العربية، القاهرة ٢٠٠١ م .

- المراكز البحثية العربية - «مركز زايد نموذجاً» (ج ١)، القاهرة ٢٠٠٥ م.
- المراكز البحثية الغربية - صعود الاستشراق الجديد (ج ٢)، ٢٠٠٥ م.
- الحوار العربي الأوربي، (تحت الطبع).
- مستقبل الفكر القومي العربي، الكويت، ٢٠٠٥ م.
- أوروبا والغرب.
- الرقابة المركزية على الإنترنت في العالم العربي، دار عين، القاهرة ٢٠٠٦ م.

إبداع مسرحي:

- الحصار: مسرح شعري، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤ م.
- الخروج من المدينة: مسرح شعري، الثقافة الجماهيرية، القاهرة، ١٩٩٥ م.
- اللاعب: مسرح شعري، الثقافة الجماهيرية، ١٩٩٦ م.
- عودة الفرعون: مسرح شعري، الثقافة الجماهيرية، ٢٠٠٩ م.
- اصطلياد النمر: مسرح شعري، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٩ م.

أدب الرحلة:

- جسر الجمرات.
- مشرق ومغرب.

تراجم:

- أحمد بهاء الدين، سيرة قومية: دار هلا، القاهرة، ١٩٩٦ م.
- (حصل على جائزة أحسن كتاب عن عام ١٩٩٦ م بمعرض القاهرة الدولي للكتاب).

● عمالقة وعواصف: دار جهاد، القاهرة، ١٩٩٨ م.

الطبعة الثانية، دار غريب، ٢٠٠٩ م.

الترجمة:

● الوداع: ترجمة آخر أشعار أراجون: هيئة الكتاب، القاهرة، ١٩٨٦ م.

سيرة ذاتية:

● قبل الخروج: سيرة شبه ذاتية، دار الهلال، القاهرة: فبراير ٢٠٠٧ م.

● قبل الخروج: سيرة فكرية، دار الهلال، القاهرة: مارس ٢٠٠٧ م.

● قبل الخروج: سيرة فكرية، شاهد ووثائق، ٢٠٠٩ م.

معاجم:

● معجم مصطلحات التاريخ العربي الحديث والمعاصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٣ م.

تحت الطبع:

● معجم المؤرخين في العصر الحديث والمعاصر.



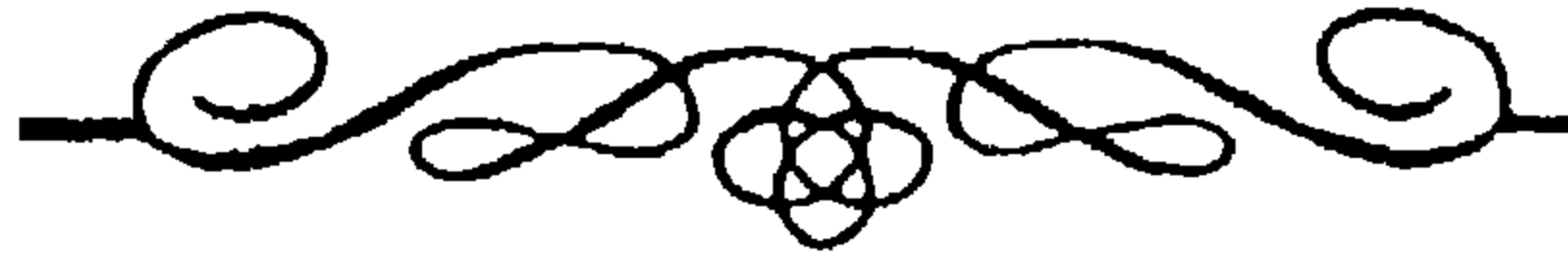
محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
تمهيد.....	٥
قبل القراءة.....	٧
- الاتجاه القومي عند الأفغانى.....	١٧
- عباس العقاد وفهم التاريخ المعاصر.....	٣١
- عبد الله النديم - الثائر والغرب.....	٥٣
- طه حسين وأزمة رأى العام.....	٦٧
- إحسان عبد القدوس والشارع السياسى.....	٨٧
- يوسف إدريس والمسألة الاقتصادية.....	١٠١
- أحمد بهاء الدين والقومية العربية.....	١٢١
- محمد حسنين هيكل وأخطاء "الأستاذ".....	١٣٧
- توفيق الحكيم ولعبة "الوقت الضائع".....	١٧١
- محمود مندور المثقف وهز العقل.....	١٩٧
- التفسير السياسى لأدب إحسان عبد القدوس.....	٢٠٧
- يوسف صديق والدور المجهول.....	٢٢٣
- عبد الرحمن بدوى والضمير الغائب.....	٢٣٧
- محمود أمين العالم وصوت العقل.....	٢٤٥
- زكى نجيب محمود.. الحاضر الغائب.....	٢٥٣

الصفحة

الموضوع

٢٦١ - النشاشيبي وغياب الوعي العربي
٢٧٥ - محمود درويش.. وحضور يوسف !!
٢٩٣ - المسيري.. المفكر والناقد الأدبي
٣١٧ - فرحات حشاد المناضل النقابي
٣٣٥ - أحمد عرابي وشروط التغيير
٣٤٣ - محمد صبحي.. الفنان والمثقف
٣٤٩ - الملاحق
٣٦٧ - السيرة الذاتية والعملية والمؤلفات
٣٧٧ - الفهرس



هذا الكتاب

عدد من الشخصيات المعروفة تحاول أن تجيب في هذه الطبعة الجديدة عن عدد من الأسئلة المعلقة ، أو قل ، هي أسئلة قديمة لكنها غير معروفة ، ولأنها معلقة ، وغير معروفة ، فإنها ستظل في مقام الأسئلة التي تحتاج إلى جهد ودأب لم نحاولهما من قبل. إذن نحن أمام الوضوح في الأسماء وأمام الغموض فيما نعرفه عنها وهي لهذا تطرح أمامنا عدداً كبيراً من الأسئلة ، منها :
ماذا نعرف ؟ ولماذا نعرف ؟

ومجرد طرح هذه الأسئلة يثير أمامنا مفارقة حادة إنها مفارقة لم نتعود عليها بالنسبة إلى عدد من شخصيات المثقفين في مصر وهو يحتاج إلى توضيح أكثر فكلنا يعرف ، أو يعتقد أنه يعرف شيئاً أو أشياء عن جمال الدين الأفغاني أو عبد الله النديم أو طه حسين ... أو غيرهم. والأجدر أن نقول : ومن منا لا يعرف الأفغاني والنديم والحكيم وطه حسين ومحمد حسنين هيكل وإحسان عبد القدوس وصلاح جاهين.

الواقع، إننا رغم هذا كله لا نعرف الكثير عنهم. وربما يكون هذا هو السبب الذي يجعلنا الآن نحاول معرفة 30 م لهذا المفكر أو ذاك ، أو نجد من ينتمي إلى التيار الاصري لعقيدتي من يتهم الت الليبرالي أو اليساري.

وربما يكون السبب - كذلك - في هذه المعارك الوهمية بين مثقفينا ، التي تتخذ أشكالاً لا تمت بصلة إلى تقاليد المعرفة ، كما ترتبط بأى شأن بطبيعة القضايا الملحة التي نعيش فيها وتحتاج منا للمعرفة لا التسرع وعدم الفهم الكافي...

